امانت کتاب طاهری ای ...

این نسخه مال حاجی رفیق آقا محمد ... است از اهالی ... ساکن کربلای معلی صاحب نسخه حاجی ...

امانة من الامانات التی عندی

۱۲

بازرسی شد
۳۷۰ - ۳۶

بازدید شد
۱۳۸۲

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب ۷۴۶۸۶

خطی - فهرست شده -
۲۹۰۹

شرح جمله الکلام خواجه نصیر الدین طوسی علیه الرحمه
بر اشارات شیخ الرئیس

من عوادی الزمان عند الفقیر [illegible]
شیخ علی بن الحاج حسن [illegible]

شرح اشارات [illegible]

المولی العلامة نصیر الحق والدین الطوسی رحمه الله قرأ الکتاب
[illegible] الداماد وهو قرأ علی السید [illegible]
[illegible] العلامة [illegible]
[illegible] الرئیس العلامة [illegible]
وهو علی بهمنیار وهو علی [illegible]
احسن الله اکرامه

مجلس شورای ملی
کتابخانه

شرح اشارات خواجه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا
ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر
التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في
آخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان
عن اغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في اخذ مباديهما والباطل يشاكل
الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المتخالفة ومصادم
الاهواء المتنافية بحيث لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان
وان طالبهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر ومداومة للنظر
وانقطاع عن الشواغل الجسمية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار
فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب
الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة
المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ
وامر بالتحفظ به على الغير انا اسال الله الاصابة في ... والعصمة عن الخطا والطغيان البيان
واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير
غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **النمط الاول في تجوهر الاجسام**
قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط
وانما سمى ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به
الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا
والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول
صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول
لانها ليست حالا تكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني فان النمط تحقق حقيقتها اي
مركبة من اجزاء ... ام من المادة والصورة وقد علم ان هذا النمط يشتمل على
مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا في تعليمه

بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدم في
الوجود وما بالقياس الى نفس الامر تدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المجردات
ومنها الى المعقولات ولما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة
والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي هي مبادي علمهم مصادرات فيه
و مسائل من الفلسفة الاولى ولما كانت هي اي الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مباحث في الفلسفة
اخر طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي
بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه المواكلات من احد العلمين الى
الآخر المتقضية لتحير المتعلم فلزمه ان يعقد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة
واحوالهما اولا ولما عقد لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل
الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اقواها
بحيث انه معاضد للذي لا يبتني على مسئلة تقتضي جواز الخلوي وصار هذا النمط لهذا
السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم الطبيعي
يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان جسم
يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم والتعليمي
المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد هاهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي
وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته
وحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فان قابلية الابعاد الثلاثة ليست بفصل
لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج ايضا
محلها الى قابلية اخرى لها وانه ظاهر فيلزم ان يكون الجسم متقوما بوصف والجواب عن الاول
انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان قال حينئذ يكون الجوهر الوجود لا في موضوع
وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الموجود ولا شك انه لازم الجنس لا
يكون جنسا وعن الثاني ان المطلق كون الجسم قابلا للابعاد فصلا وهي ليست بفصل
لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد والمحمول على الجسم وهو شيء ما
من شانه قبول الابعاد وفطرا انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم اما ان يكون

مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلف كالسرير واما مفردا ولا شك في
انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا
يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فالاحتمالات ههنا
اربع اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه
جمهور من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء
لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها
كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد
الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبينات كذا قال الشارح في كتابه الموسوم
بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير
متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبت ذلك الجسم المؤلف
فيجي القول فيه ان شاء الله تعالى **وهم واشارة** قال الفاضل الشارح ان الشيخ
يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل والسؤال الباطل وذلك لان العقل
تدفعه غير الغلط من قبل معارضة الوهم اياه وتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية
للمسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتمل على حكم محتاج في اثباته
الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تنبيه بالموضع
والمحول على اللواحق او اللطف فيما سبق من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل
ابطال الرأي الاول من الاراء الاربعة المذكورة عبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة
من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل فهو ذو كل جسم ذو مفاصل قصده
والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها
مواضع بأعيانها عند مثبتي الجزء الا انه يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها كمفاصل
الحيوان ويسميها بأسمائها **قوله** منضم عنده اجزاء غير اجسام متألفة منها الاجسام
وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان
الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ثم ذكر للاجزاء احكاما اربعة
اولها انها ليست باجسام والثاني انها لا اجسام متألفة منها والثالث انها لا تقبل

اقول

الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس
ونحو الاحكام متسلمة من اصحاب هذا الرأي ورد الاول منها تفسير المذهب والثالثة
لتمهيد المسألة لفضمه على ما ينبغي ان يفعله ما قصدوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة
الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلاثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتفكك
بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء
وقد سمي الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض
ان الوهم ربما تقف اما لانه لا تقدر على استحضار ما تقسمه لصغره او لانه لا تقدر على الاحاطة
بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغر والكبر والمتناهي
وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما و
فرضا وفي بعضها بحذف لفظ لا عن القطع وفي بعضها باثباتها الا في الفرض والاول
اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان
الاوسط اذا كان كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر واذ ليس ولا
واحد من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروع في النقض وانما اخذه من الحكم
الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين
او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلاثة والاول ينافي كونه
حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثالث وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف لا
يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا
يقتضي تداخل الاجزاء وهو ممتنع في نفسه ومناقض للحكم الثالث ومع هذا ذلك مستلزم للمطلب كما
سيأتي والثالث يقتضي التجزئة والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني لوضوح ان لا ملاقاة
للطرفين وتداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى القسم الثالث الذي يفيد النقض
بقوله لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلاقيه الاخر وعند ذلك حجة على الخصم
ثم رجع بعد ذلك الى ابطال القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين
اعني الاول والثاني لكان بعينه قوله ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا
غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر [illegible] الاول

ذكر قسم

لان اجاد الطرف حسبح رفع التالي بقوله وايضا ولا اخذ من الطرفين ملاقاة بأسره
وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كالسيالكوتي ذكره ولانه مع احالته يستلزم المطلوب وانما
رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد مضت لانه لما ارتد الاقتصار على بعض
الحكم ان يقصد ابطال هذا الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات
وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** وانه يجب لو جوز تجويز تداخله للوسط حتى يكون **اقول**
مكانهما او حيزهما او ماشئت فسمه واحدا لم يكن لزيد من ان يتعذر فيه ان زيد بان حالي
القسم الثاني وهو القول بالتداخل فتقريره اولا بالحجاز والمكان وانما والحيز ثانيا واعلم ان المكان
عند القائلين بالجوهر الفرد وذلك ان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو
ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد وعندهم هو ما يسميه الحكماء حيزا واما الحيز فهو
عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالحجر الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما
عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي فلما لم يكن المتنازع فيه متعددا هنا وكان المفهوم من المكان والحيز المذكور معلوما
غير محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ماشئت فسمه ليلا ما قيل في
العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان تداخل الوسط [illegible] ان يتعذر في الوسط
قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون الفراغ المتوهم للداخلة اي فيلقى الطرف
حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة
قبل النفوذ دون الفراغ المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي
في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بعضين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى
غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام التداخل غير ما لقيه حال المماسة
قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلاقيه عند تمام التداخل وهو الفراغ
المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط ثلاثة اقسام وانما فصل الشارح فسره على
هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني اقول في هذا التقرير يعني ان
يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد
[illegible] التداخل وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء
[illegible] التداخل

الجسم

وهو ان يكون حركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات وانما قال مبني على نفي الجزء ولا
يصح على راي مثبته فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا
يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فان هذا الكلام على
التقرير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب **قوله** والفراغ المتوهم
للداخل فوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا لاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز
في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم
فان كان لشيء من ذلك لم يكن مما يكون عند توهم التداخل من الملاقاة بالاسر
بل من فراغ [illegible] **اقول** اي المتداخلات يعني ان يكون الطرف الملاقي
للوسط بعينه ملاقيا للطرف الاخر المداخل له فانهما متلاقيان بالاسر وح يرتفع
الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع هنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه
اشارة حسية وذلك لان الاشارة الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الاخر اذ
لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتب ووسط وطرف اي هذا الوصف ناقض
الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي ناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من
ذلك اي ان كان [illegible] صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض الحكم
الثالث فيتبعهم [illegible] حصل ان تجويز الداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة
جميعا وملخص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد الثلثة اشياء اما
امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد الثلثة اشياء اما
امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه [illegible] فالقول
بها باطل [illegible] الفاضل الشارح اورد من جهة مثبتي الجزء معارضة لما ذهب
ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والا
ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه
غير قار فان لا ينقسم [illegible] ما به يقطع المتحرك من المسافة والا انقسم ما في الحال
من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى [illegible] عند تحقيق اتصال المعاد على [illegible]
اثبات الله **وهم واشارة** ومن الناس من يكاد يقول [illegible] التاليف [illegible]

الوضع

جسم مستقيم [illegible]

اقول

اجزاء غير متناهية ٥ ورد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات
الاربعة المذكورة وهو لاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها و
حكموا بان الجسم منقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة
وبين ما هو موجود فيه بالفعل وظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى
هو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء وصرحوا بهذا الحكم فعكس
بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل
فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف من الاحاد وان الاحاد
من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن حصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على
اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل على الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج ان
الجسم مشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد الزمهم
وان لم يصرحوا به ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهو لا يذهبون الى لا متناهي
فهو لا كاو وان يقولوا بهذا التالف وكن من اجزاء غير متناهية حصل وقد خالطه.
الف لعان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع
قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا
وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم
هو لا اصحاب المذهب الاول بحركة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة البعيد و
قطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء
في بعض ازمنة حركة السريع وزعم من ذلك القول بتفكك الرحى عند الحركة فاستمع
التشنيع من الزمهم بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور قوله ولا نعلم
ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والثاني موجودان فيها ٥
قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس على
قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين
موجود فيها اما الثاني ان اريد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان
الكثرة تقع [illegible] وان اريد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة

تقع على المجردات ايضا

تطلقا ؛

الواحد

حقيقة لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه لا يكون موجودا في كل
كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن حتى ان يحمل الكثرة على الاضافية
حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله
فاذا كان كل متناه لو وجد منها مؤلفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن مؤلفها
متزيد المقدار بل عيني العدد ٥ تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما
ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى
ابطال القسم الاول بان المؤلف على ذلك التقدير لا يكون متزيد المقدار وذلك
لان الحجم لا يزداد به لم قال بل عيني العدد اي بل عينا لا تزيد العدد والفوائد ولم تقل
بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يزيد زيادة العدد وان
لم يكن يزيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يزيد بالفعل لان الاجزاء اذا كان
مقدارها مساويا للمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد ويستحيل ان تقع الامتياز
منها بحسب الجسمية او شيء من لوازمها اذ لا اختلاف الجسم ولا بشيء من العوارض لانها
متساوية بالنسبة الى جميعها واذ لا امتياز فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا
الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل نفى الامر على التجوز اقول عدم
الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف
انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع ويختلف
احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات
والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا
وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون
العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز قوله وان كان لكثرة
متناهية منها حجم فوق حجم الواحد ولتكن الاضافات منها في جميع الجهات حتى كان
حجم في كل جهة فكان جسما ٥ هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يولف
من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير ازدياد الحجم
بازدياد الاجزاء واما [illegible] يأتي [illegible]

بالمضافة بعض الاجزاء الى البعض في الجهات الثلث

[illegible]

الثانية

حتى يصير المولف طولا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم
اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل
في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مانع لان يدخل فيه او مثله
قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة او وذلك ان يقال والممكن الاضافات
منها ومن غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او
حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس لهذا الاضمار احتياج لان الاضافة في
قوله والممكن الاضافات منها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التي تعود اليها الضمير
في قوله منها والتأليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات منها في الجهات لا ان الآحاد من
اولا تأليف للكثرة الاولى في جهة ثم يحتاج التأليف في الجهات الى غير تلك الكثرة
وكان الفاضل فسر الاضافة بالنسبة وتوهم من امكان الاضافات امكان النسبة من الحجم
الى حصل من الكثرة المتناهية ومن المولف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد
عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد
تصيير ورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الآحاد الى
بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على [illegible] لكفاه في ما قصده
القائلين ان كل جسم متألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي [illegible] قد تألف مما
يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما لا
متناهي اه قوله كان نسبة حجمه الى الحجم الذي حاذاه غير متناهية نسبة متناهي القدر — الى المتناهي القدر
هذا تمثيل لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم ما من حجم الواحد الى قوله فكان جسم
والجمع مصدر شرطه وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه
الى الحجم الذي حاذاه الى قوله متناهي العدد قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية
اوفى في قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر الى غير متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال المقدم — تابع ان حاذاه جزء متناهية [illegible]
المذكور والاظهر كما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية
ازيد من حجم واحد منها وحصل من التأليف في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم
آخر متناهي القدر مولف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر

واعلم

واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المولف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان
صيرته جسما وذلك لان النسبة لا تقع الا بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط
مثلا قوله لكن الزوايا والحجب انه ما والتأليف والنظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية
الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه [illegible] هذا الاستثناء لنقيض تالي المتصلة — اقول
المذكورة يريد انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهى
لكان حجم المولف من عدد متناهي من تلك ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد
والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم
المولف من عدد متناهي في الجهات الثلث الى حجم الجسم المولف مما لا يتناهى نسبة
متناه الى متناه لكنها نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى
غير متناه وهذا خلف فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون
الجسم مولفا مما لا يتناهى تنبيه اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون
مولفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية
الى الا منفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل [illegible] اما امتناع — اقول
كون الجسم مولفا [illegible] كانت متناهية او غير متناهية [illegible] ان يتبع
[illegible] الكلمة [illegible] في الجسم المعزول [illegible] ان بعض الاجسام غير منقسم
بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب من هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج
فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانا اورد العقدة الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان
يكون مولفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام
المتناهية المقدار لا يجوز ان يكون مؤلفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي
المقدار لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلم يعين امتناع وجوده وبعد لم يحكم
بذلك كليا ولم يحكم [illegible] الكلمة [illegible] الحكم بعد بيان
امتناع وجود جسم غير متناهي المقدار كليا قال الفاضل الشارح انه قال في العقدة
الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في [illegible] ولا يكون وفي الثانية ليس يجب
ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ومن المتناهية ممكن ان لا يتعين

فلا جسم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان **اقول** انه لم يقل في الثانية
لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية
التي لا تتجزى وقد دل عليه قوله الا بان ينفصل وعدم بان امتناع تركبه منها فكان الواجب
اولا ان يقول في هذا القسم انه يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في
الفصل ومن الناس من يكاد يقول بهذا القسم فكانه قال ومن الناس من يجوز
هذا القسم ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في
الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي زعم انه يجب فلما
ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما
وان في قوته لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب
ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جوازه وهو قوله فقد اوجب
امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا
وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا
يكون لا محالة ذو مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود
جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون
عاما والغرض ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات
اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين
يجب ان يكون عدم المفاصل الا لمانع خارج كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب
الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر
الامكان **قوله** بل هو في نفسه كما هو عند الحس الحكم باتصال الجسم واثبات
المفاصل على ما ذهب اليه الوهمان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم
متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان
يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين
قارين كما في البلقة واما بالوهم وفرض ان امتنع الفك لسبب ما اي الجسم الذي
حكمنا بكونه عدم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال

فيه

كما في الفصل الاول والاسباب ووقوع المفاصل لا تخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب
لان الانفصال اما ان يكون موديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج
او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال
الثالث ما بالوهم **تذنيب** اليس اذا لم يكن ما الف من آحاد لا تقبل القسمة وجب
ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل
التحصيل منه اطباب والمستبصر يرشده العدد الذي نورده **اقول** لما ابطل احتمالين
من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار ههنا الى ابطال احدهما بقوله وجب
ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع
الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما
الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يتعدى الا القسمة الوهمية وسمى الفصل
تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم ذكره وهذا باب لاهل التحصيل منه اطباب
اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا
الكلام فيها والمستبصر يرشده العدد الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض
النسخ العدد الذي نورده وهذا ... انك ستعلم انه ما عليه من حال احتمال المقادير
قسمة بغير نهاية الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا تتالف مما لا ينقسم
حركة ولا زمان **اقول** قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه
قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية العامة ما الجسم الطبيعي اي
الجسم التعليمي الذي يدل على مقارنته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل
اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام والخطوط
التي بها ينتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح
والخطوط يسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك بقوله من حال احتمال
المقادير ولم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد
ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك
لمطابقتها اياها في القبول فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة

التعليمي

الجسم والسطح والخط يسمى مقادير

الغير القارة متصلات

ينقسم بانقسامها فان الحركة مؤلفة من اجزاء ما يحاذيها والزمان وتبيين جزء ذلك او قسمة
الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية
المستقبل والحدود المشتركة من المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل
هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع فان قد ظهر ان الحجة المذكورة على اثبات الجزء [illegible]

ها هو

اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا **اقول** المقصود من هذا الفصل
اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي
تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح والعامر الذي يقابله رقة القوام
فالثخن بهذا الاشتراك على ما هو ذو حشو من السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل
الرقة من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء
لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا
المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المتصلة والجسم التعليمي وقد يقال الجسم التعليمي
عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال
واحدا بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره
وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل
بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه
متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب
الاصطلاح الى الاول واذا تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا
ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخن على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو
فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانك قد عرفت انه الثخين وانما قدم
الثخن لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله
وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو
غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل الاشكال كالشمعة التي تجعل
تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم
الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت [illegible] مع ان اثبات الجسم التعليمي [illegible] كونه

يطلق المتصل على الصورة الجسمية

ثخنا

جسم التعليمي

الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس لكان كونه ذا كمية وذا
ثخانة امرا جليا غير محتاج فيه الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية
وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فان قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم توقف
ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم تتوقف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه
موجودا لا في موضوع اعني جوهريته او شيئا [illegible] وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا
من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يحصل به جوهريته
وانه قد يعرض له الانفصال كالافلاك او الانفصال [illegible] الافلاك كما ذكره قال
الفاضل الشارح احترز بلفظ قد المفيدة للجزئية الحكم عن الافلاك وهذا غير مستقيم
لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال [illegible] على الوهم ولاجل ذلك [illegible]
في البرهان على ما هي مبانيه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من
الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال
الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
الممكنة فيه على ما مر ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا
يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية
وهي التي مر تفسيرها [illegible] المتصل بذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي وهو
ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال و
الدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل
[illegible] بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو
الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان
البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال
الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان [illegible] ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد
القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل
للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف
بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ [illegible] احدهما فينبغي ان يطرأ

يطلق

الدليل على اثبات الجسم الطبيعي غير جسم التعليمي

الجسمية الصورة هي التي [illegible] الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي

المادة هو

فلا يكون موصوفا بالجارى كالصورة التى تتقدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال
فلا يكون هى بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال والا الاتصال
لانه لو قبل الانفصال لكان الشى قابلا لعدمه وان قبل الاتصال لكان الشى قابلا للنفسه
فان قوة هذا المقبول غيره وجود المقبول بالفعل وغيرحيثية وصورته قوة
الشى بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال
قبل وجوده اما هى حال الاتصال ومن وجود الانفصال المنافى للاتصال ظاهرة و
الموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شى غير الاتصال قابل للاتصال
والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وحيثية الشكل التابع لوجودها
وصورة الجسم التعليمى اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضا على ان الشيخ
انما اراد بالمتصل هذه الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح فقوله فان
قوة هذا المقبول غيره هو والمقبول نفسه فيما سبق ذكره بالقوة وذلك انه ذكران بعض
الاجسام يحدث له الانفصال فيحقق ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل
حدوثه وكلما هو حاصل قبل شى فهو غيره لكن الشى حتى ينتج فان قوة وقبول الشى غير وجود
ذلك المقبول وانما المقتصر على المقدمة الاولى [illegible] قياس ثم قال واثبات المادة
لا يمكن الابهذا البيان لانا ان جعلنا الجسم المتصل هو لو فرض [illegible] الانفصال ومعه بذلك الانفصال
من محل وليس محله الاتصال فلابد من شى آخر وكان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال
عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعى محلا ثابتا فلابد من بيان مغايرة قوة قبول
الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية
التى تستدعى محلا حتى اذا بين ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شى آخر هو الهيولى
واقول فى هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهى تستدعى
محال ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على
ما قال فقد اثبت محلا للانفصال وهو الذى من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر
مغايرة قوة الانفصال للانفصال فى كلامه هو كما مر ان حال ما لا ينفصل بالفعل فى الاحتياج
الى القابل [illegible] هذه التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده
فى الهيولى البرهان كليا وتم

جسم التعلق كالصورة للصورة الجسمية

او لا يستعدان يوهم ان الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث
حال الانفصال لاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده وتلك القوة ليغيرها هو ذات المتصل بذاته
الذى عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا
المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرا الانفصال زال
ذلك الاتصال الواحد اليقين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران بالتشخص
ومتصلان اخران يحدثها فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال
يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنع فان الشى الذى فيه
قوة الانفصال الباقى فى الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى والمقصود فى البرهان
ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه
متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة حال الاتصال ونفس الاتصال ليس بقابل
للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فان فى الجسم شيئا غير
الاتصال يقوى على قبول الانفصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو
الهيولى واعلم ان الاهم فى هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على شى هو موضوع لهما الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين فى وجود
المادة وذلك لان ذلك الشى يجب ان يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يكون
موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث تفرض فيه الابعاد
فلا يكون جسما اصلا بل هو المسمى بالمادة ولابد من انضياف شى ما متصل بذاته اليه حتى
يصير جسما فذلك الشى هو الصورة فالمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل قابل للانفصال
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق نسوا ان كون الجسم متصلا فى نفسه امر ذاتى
مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغى ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد
الذى تقابلها ليسا عرضين للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليتوقف
على احوال الصورة المبنية على اتصال المادة بالوحدة او التعدد وحسب ما ذكره الفاضل
الشارح وغيره لكنهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا
الى مادة لوجد فى الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا

لا تعدام المادة الاولى وتحوجها الى مادة اخرى ويتسلسل بلا عدد ذلك من الشبهة وذلك لان المادة
الموجودة في الحالتين غير موصوفة بعينها بوحدة ولا اثنينية وانما تتصف بها عند
تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ بافادة حجة على نفي الهيولى وهي ان
الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فان كان حلول
الجسمية فيها جمعا للمثلين والا لم يكن شيء بالحلية اولى من الجسمية والا لاحتاجت الى
هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فان كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها
وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة
على اقسام منحصرة فانها لا تتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان تكون متحيزا بالانفراد بل
ربما تتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير
ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما لزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما يجب
كذلك   هذا الوهم تقريره ان تعال الحكم استند للتقسيم بامكان وجود الانفكاك
والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون
جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره
من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا بحسب التوهم   فان خطر هذا ببالك
فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة   لا تغني عن القابل او تحتاج
اليه مقتضاه   هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بعد ذكر مفهوم الامتداد
الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود
الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم بعد ذكر كون كل ذي حجم يجب طرفيه عن الاخر
واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد
يمنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود
او الوهم لو وذلك لان وعاء الجمع في هذا الفصل وتحقيقها انما لا يتعلق بهذا الفصل لكون بعضها
فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث
هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن
ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبق الاشارة اليه في النمط الاول وانما يكون

اذا اخذ وحده موجود في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذ كذلك واثبت رايه بقوله
طبيعة الامتداد او فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر وانما سماه من حيث هو
طبيعة شيء واحد في نفسه مغايرا لسائر الطبائع   وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة
متشابه وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور
المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف
واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم
فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته لجنب كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة
اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها
مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يتقوم تلك الطبيعة فيه عرف انها محتاجة
الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية حيث كانت   لانها طبيعة
نوعية محصلة تختلف بالخارجيات عنها دون الفصول   قد بينا ان الطبيعة يكون
باعتبارات مادة وبها جنسا وبها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا
لانها ليست بمتوقفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات
الفلكية والعنصرية وغيرها فهي نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع
لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها في وحدها لا تكون نوعا بل تكون
نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجيات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية
لا تختلف كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا
في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في
سائر الصور فكان هذا الكلام جوابا عما يرد نقضا للحكم المذكور وهو ان يقال كما
كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا
يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره
من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف
بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجيات عنها وفي جميع
الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة فهي لا يمكن ان تقتضي شيئا الا

عن القابل لكانت ممتنعة صح

الاعتبارات خ ل

حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشي انضاف اليها وحصل في وجودها المحصل كان صعبت
شائع وذلك الشي الغير الخارج عنها لم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا تكون ذلك المحصل
بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها
غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم
لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وثانيا نقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده
عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثالثا ان الحكم بحلول بعض الجسمات في
محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر
والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا
بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك فيه
مقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعقله وعن المناقضة ان الوجود ليس
من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي
وجوب الحلول لما مر ولا امكان المحل لعدم الحلول والشكوك التي وردها على كون الطبيعة
الجسمية مقتضية لشي في بعض الصور دون غيرها كالاختلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار
الكليات وتنحل براعاة ما ذكرناه فلا فايدة في التطويل بالاعادة قال وجسم وتنبيه
او تلك نقول ليس الامتداد الجسماني الواحد مقابلا للانفصال البتة وانه انما ينفصل
الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفرض
والاوهام وما يشبهها اقول فقد ذكرنا في صدر النمط ان الجسم اما مفرد واما مولف وذكرنا
المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المولفة فنقول من
المذاهب المختلفة المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المولفة مذهب ينسب الى بعض
القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسيطة على
الاطلاق بل انما هي متالفة من بسايط صغار تمنعها الطبع في غاية الصلابة و
تالف البسايط انما تكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم
فكا انفصالا بل تتفق وهما وبالجهة المذكورة ومتغايرة في الصغر والكبر واشكالها مختلفة
ويجاوز بعضهم ان يكون اجزاؤه متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي في ايه الى

الاجسام

مثل

مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسايط
كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفصل الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها
غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة
لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسمات الخمسة المذكورة في كتاب
اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فايدة
في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء اجساما
وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها وحجتهم المتعلقة بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء
انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس هو واجبا ان يكون كل قابل
للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون
الامتداد قابلا للانفكاك فاذن لو كانت البسايط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس
وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا القسم هو هذا
المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما
بسيطا واحدا   فان حفظت هذا بالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة
بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين
او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما تكون طباع كل واحد من الاثنين
طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح من كل اثنين منها
يصح من اثنين آخرين فيصح ان بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية
ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين
المتباينين هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار الشبه المذكور في طباع
تلك البسايط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا
غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه ساير الاجزاء وما يقتضيه
الكل بعينه الخارج من الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك
تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الاتصال والانفصال او في جواز قبولهما
والاول ظاهر الفساد لان في حس ما نرى اتصال البعض بالبعض مع صحة انفكاك ذلك بسبب شي

انقسام الاجسام

بجارية قلت لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان
طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا
في اثبات المادة والشيخ قد جعل القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب
الاثير يجوزونها على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين بما لا يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقارة الموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول
ذكر هذه الاقسام بالجمع ما يجوز وقد ثم ههنا ان كل قسمة من هذه الحدث اثنينية في المقسوم
ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما
يخرج منها مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع
كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال
لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون
فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين
في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين
اللهم الا من عائق مانع خارج عن طبيعة الامتداد ولازم او زائل هو ما اشرنا اليه من
ان بعض الاجسام يمتنع من قبول الفصل والوصل بسبب طبايع غير طبيعة الامتداد مقارن
له ويكون لازما كما في الفلك او زائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب
لسؤال منهم بان هذا ليس جزء الفلك منفصلا عندكم بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر
ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد
فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فقال له انا نذهب الى ذلك لمانع وهو ان
الصورة الفلكية اعني النوعية او مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه من قبول الانفصال و
الاتصال بالغير وانتم ذهبتم الى البسائط معتا بهذا الطبايع فارق لا مانع لها من حيث
هي عن الانفصال والاتصال والعلل بهذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان
لا ينفيه بالفعل ولا الفصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه حاصله بعينه
وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة ويعاق عن ذلك عايق لازم طبيعي فانه لا يوجد
الا شخصا واحدا الجزئي انه يكون ... النوع انيته وكثرته تعرض بل يكون نوعه في شخصه اى

لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اشخاصه او كثرة الاشخاص لذلك النوع والعايق
عنه لازم طبيعي يمنعه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن
المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اى لا يكون منه في الوجود الا شخص واحد وهذا
معنى ان نوعه منحصر في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية
وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال لا منفكا كالحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف
وهذا الحكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجز الكلام الى ان ذكرها اثنا حل هذه الشبهة
وذكر الفاضل الشارح ان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع
لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية
في الطبيع والا فمن ايضا ان الامتدادات الجسمانية غير باقية عند الانفصال ومتجددة
عند الاتصال وهي امور مشخصة العلم بانع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا نسلم
ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضا جزئيا مجرى هذه
وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة الى قوله العايق عنه لازم طبيعي لفظ هذا
الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه
وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبتت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير
المسئلة المذكورة ومعناها ظاهر قال الفاضل الشارح في شرح كلامه اما ان يكون بعض
تعقله مانعا من الشركة فان لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واو ان يكون
تشخص الشخص الذي يحصل منها في الوجود زائدا على الماهية وذلك لانه ان كان لازما
لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم التخلف واللحوق مقصد هذه القسمة
نظرا لان العقلية الماهية المعقولة لم يمكن نفس تصورها مانعا من الشركة الا اذا عنى بالماهية
غير ما اصطلحوا عليه البسيط بان ذلك ان المقدار من حيث هو مقدار
والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة حالة
فيه ويكون ذلك هيولى لها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن
ذلك هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعدن ان لا يختص به بعض الاشياء قبولها
لقدر معين دون ما هو اكبر منه او اصغر يدرية بالصحيح وجود المحل للمقادير الحقيقية

قال الفاضل الشارح هذه المسألة تتفرع على اثبات الهيولى واذا لم يكن من بيان مقومات
الجسم المعقول وشروع في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا
الا اذا كان اجزاؤه متفرقة فتندمج او تتخلل بعض الاجزاء او ينفصل والصغير لا يصير
عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ دفع ذلك الاستبعاد
ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسبة فان ذلك
يستعقب تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا او بالعكس وهذا لا ينافي القطع
بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن
الخلو عن مقدارها المعين بسبب مقارنها بل يفيد التجويز ازالة الاستبعاد ولذلك
قال الشيخ ولا تستبعدوا قد تنزه عن الفلك بقوله ان لا تختص في بعض الاشياء
توجد في بعض الشيخ بعد قوة او صورة جرمية ولكن هذه هي الهيولى الاولى فقط
بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولى وان كان جسما يجب ان يكون محققا
عندك انه لا يتحدد بعد في ملأ او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسألة تناهي
الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ المسائل الاخر منها مسألة
اثبات تحدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسألة امتناع
انفكاك الصورة اعني المقدار عن الهيولى ومن علم ما مبدأ الطبيعة ولبيان
هذه المسألة اوردها ههنا وقدم قوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى
المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى و
الصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى برهان صورته
هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل
الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا
تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من رسالته الهيات الشفاء انه ليس
يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل
لان وجود بعد غير متناه محال وان كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر
ليس الا لانفعال [illegible] عن خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الا بمادتها

فيكون

فيكون مقارنة لمادة في الحال ثم قال وهذه المسألة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على
مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يمكن ممتنعة لوقع ان يخرج من
نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث
يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان توجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد
من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث
زائدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير
البعد المزيد عليها المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول لانا اذا
نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصفنا
النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل
مقدار للانقسامات الغير المتناهية فكانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير
متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف
فتبين ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير
المزيد عليه غير متناه واما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل لانه
كان المثل موجودا في الزيادات [illegible] الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد والثالثة
انه يجوز ان يفرض فيما بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية والرابعة ان كل
زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد وذلك لانه اذا وجدت جميع
الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قدم الكلام في صدر
الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الكلام عنده في ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا
بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا والا فمن الجائز ان يفرض
امتدادين غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة
الاولى وقوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات
اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى
غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت غير متناهية اشارة
الى الثالثة

الى غير النهاية

فكل

الى الثالثة   ولان فلان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه عدد توجد في بعد واحد
اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها قوله واية زيادات امكنت
فممكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد
من زيادات تمكن وجودها فانه يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية بقوله
عليه لمكان اقول ثم ان لا فيكون امكان وقوع الابعاد الاعظم للزيادات ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت
متعلق بالجملة مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها اجمع تكون
موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله فممكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع
ذلك الممكن قضية معللا بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الشارح ابطالا لذلك اللازم ويكون
تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل واحد مجموع منها موجود في بعد
فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه
الذي فسره الشارح لا يكون للازم التعليل شيء فوقه ولان معلق والا لاتراد لفظه
ان وجه   وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على
الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد من الامتدادين
لذلك انقطاعهما بعد لا يوجد فوق بعد اخر او لا يوجد والاول موجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر
فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها
بلا حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين
الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين
هذا خلف فتبين ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال
وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا كما كان كل واحدة
من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان
للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان تم
البرهان والا سقط   انه لم يحصل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل
[illegible] معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد
واحد حاصلا في بعد فهنا بل جملة
فقط ا

ايضا

ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق
بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير
جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود
في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد قال
ثم لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة
قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد
ليس يزيد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على فاذن م
جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون لكل
هناك بعد لا يحصل شيء من الزيادات في بعد اخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق
ذلك البعد فيكون امكان الابعاد الغير متناهية محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد
ما هو ازيد منه   فيكون انما يمكن وجود ما يشتمل على محدود من جملة غير المحدود بعد م
الذي هو في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور
متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة   فيصير
البعد من الامتدادين محدودا [illegible] التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا
كان لا امكان للابعاد التي تفرض منها نهاية وجب ان ينتهي البعد منها الى
بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا
ينفذ ان بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما ما هو م
قوله والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود و
ذلك محال اي واذا لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرضنا انه اعظم
الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن
الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي ما يمكن هو ذلك المحدود اكثر م
بحسب الوجه الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يوجد بعد واحد مشتملا على الزيادات
الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين فالشيخ يصحح
به اعتمادا على فهم المتعلم دقته فتبين ان يكون هنالك [illegible] ان يوجد بعد بين

الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين وهذا محال تجويزه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد سوى الابعاد
وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه
بعد فلا يتحقق هو اخر الابعاد فاذن ليس لكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات
المطلوب فنقول لا سكنا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يثبت الى بعد
واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول
بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول
اما ان يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملا هو على زيادة البعد الذي
هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع تلك الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك
الزيادات كان فيه تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب
ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر ولكان ذلك الاخر
مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشكل المذكور مؤكد لهذه
الحجة هذا القسم الاخر الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير
واضح اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام ... منه وقد ذكر في الفاضل
في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي في هذا المعنى عبارة اخرى وهي ان لكل
واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد او فوقه او لا يكون فان
لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد اخر فلا
يكون فوق تلك الزيادة بعد اخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فحينئذ
قد انقطعا لكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون
الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس
فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات
الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال
من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد
المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل

على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين
يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تأمل المقدمة المذكورة ايضا في
وجود بعد لم يشتمل على بعد اخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد
وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المقدمة واضحة اللزوم بخلاف
تلك وانا نبق لا التباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل
حاصلا في بعد لما ذكره وهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل
الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يستبين استحالة ذلك ببعض وجوه اخر يستعان
فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية اقول الوجه الذي يستعان فيه بالحركة
هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر موازي لخط غير متناه فيجب ان يسامته بعد
الموازاة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل
ان يوجد اول نقطة لانه ما من نقطة الا قبلها نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان
فيه بالحركة هو المبني على تطبيق غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما بقي منه
بعد ان يفصل من الجهة التي تناهى فيها قدر ما منه وبيان تمام ذلك وبيان امتناع
كون الجزء مساويا للكل ... التفاوت في الجهة التي ما منها فيه التطبيق
فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران
الشارح فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود
بعد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى تبين ان لزوم الشكل للصورة
بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في
تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة
بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط
به نهاية واحدة او اكثر واحدة من جهة احاطتها به فان الشيء المتناهي يلزمه ان يكون
ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان
الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد
لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل

بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه فلا
يخلو اما ان يكون هذا اللازم لازمه ولو انفرد بنفسه عن غيره او لحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه
عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب القابل والامور التي تلحقه الفاضل الشارح بالفاعل م
ترك الجزء ان محال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لا يكون حالا فيها اولا
يكون محلا لها او لا لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف
لظهوره وذلك لانه لو كان ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما
يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل
وباقي الاقسام مذكور اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم
الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون
كذلك بل بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء
غيرها وهما القسمان اللذان فيه اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام
لا رابع لها فيظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو
مطابق للمتن ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في
مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدارها
يلزمه ما يلزم كليته اقول هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل
وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه
اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل
والتكاثف والتخلخل والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات
المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات
التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والذي من هيئات التناهي هو التشكل
هو الذي من البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي ربما يعرض للشيء المتناهي
والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء
يفرض من الامتداد اي يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض التقليل والتكثير فيه

واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير
منه فالحاصل انه لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة والكثرة والغرض بيان امتناع
فرض الكلية والجزئية في الاصل لانه وضعهما بالفرض يستلزم وضعهما لا بان يكون وضعهما
ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة ثبت باحوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف
الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة
فالحاصل ان الموجود المحال اللازم من هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام
وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في
هذا القسم مقارنا بجميع العوارض المادية كالبساطة والتركب وقبول الانقسام والالتيام
والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط
اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فغلط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا
القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث
تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منها محال برأسه ثم اعترض في الاعتراض
على كل احد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب
القول فيه بالجملة الناظر فيه لا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان
في جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايرادها ولو لزم ذلك
بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه
للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا
هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب
فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة
من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه
قابلا للفصل والوصل لان المغايرة من الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن
بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبا
لجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد
الا بعد كونه متهيئا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن

الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأتى وجود جزء وه عنه بخلاف المركب فيكون
بجزئيه لا لاحد الاسباب المذكورة فان وجب تقييده بالسبب ولما كان الغرض اعم الاسباب
خصه بالذكر قوله فنقول لك برهان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال
المذكور في احدهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض لها الجملة
والجزئية فاما ان وجب حصول المقدار والشكل فيها بغير تفكيكها ومنع ذلك السبب بعينه
ان يكون لما يفرض جزءا له بعينه مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء
جزءا والكل كلا واما الامتداد والمنزوع عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن
سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فان ليس بحكم حكم الفلك وما يجري
مجراه قوله ان الشكل للفلك حصل عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجزئية ولم
يكن ذلك لها عن نفسها او عن جزئيتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب
ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة
الكل صورة الكل قوله معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه
اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المخصصة ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم
يكن الشكل لها من نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق
على معان متشابهة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة
القوة هي الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي في الشيء الذي
يصدر عنه التغير الذاتي في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل
وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل لهيولى ان لا يكون صورة
الكل لان شكلها يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا وقد وجب ذلك لكونه با
لفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد
المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا
حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة الكل احدهما مخفوضة
لكون المضاف اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لما يكون ومعناه لا يكون

٣٤

حصولها بمقتضى كونها دائما وقد ... منفردا عنها وقد اختلف وما اورده الفاضل
ان زح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل و
الوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة
بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا
على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال فيبطل قوله وكان له في نفسه
قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها في
اعلم انه الزم المحال على هذا القسم الاول بجميع الوجوه العائدة والى القابل جميعا و
هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقي ان يثبت ... من الحامل
لا ظرف والقسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا وقد وجد في بعض النسخ بعده
فالهيولى اذن انما هي في وجودها لا بد للصورة في وجودها منه كما انها في الشكل
وهذا نتيجة البرهان المذكور وتبين منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها
الى الهيولى لانه ما هيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب وتم
واشارة ولعلك تقول وهذا الفرض يترك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من
الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع
الكل واحد اقول هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في
الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنزوع
عن القابل هو نفس الامتداد وان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون
ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون
بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان
ان شكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فان جوزتم اختلاف الشكل
في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور
وهذا الفرض اشارة الى ما ورد في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم
كلية وبه يعود اشياء اخر على ان هذه الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع
البسائط ... احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط

الجزء وصورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل
ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلا وجب طاولك معنى الشكل
المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير
ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله فهذا لا عن عارض ومانع ولسبب مقارن ما يبطل
تلك الصورة ويحلها ويجزئها اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء
المضافان احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجسم جزءا او عرضا بعد حصول الكل
فان هذا المعنى هو المانع عن قبولها بمقتضى السبب المذكور وسبب مقارن المادة القابلة
للصورة الجسمية الحاملة لها الموجبة لطريان الانفصال عليها قوله واما المقدار
لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم
يصر كلا وغير كل يجب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب
ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى بين الكلية والجزئية فليس لكن ان يقال ما هما
لحقها من غيرها شيء يجب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لمحوق سابق ثم تبع ذلك
ان صار ما هو كالجنس الجارية مخالفة [اقول] تريد ان المقدار لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية
اصلا فضلا عما يلزمها الا ان نفس طبيعة [...] فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك
علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك وتحقيق الشيخ انما في بعضها
بهذا لم يصر كلا وغير كل يجب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل
وهي الاصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم يصر
كلا وغير كل يجب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل
هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن
ان يقال هما لحقتها من غيرها شيء يعني من الفاعل ثم قال يجب امكان وقوة ما يعني
المادة التي تحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع
يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بهما لان
الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جسم الفلك
ثم تبع ذلك الحق ... فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعقيل
اللحوق

فاعليته

اختلاف

اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الجزء والكل ان اتحدتا كانت القوة
وجزءا حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة
متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة
ايضا وحدها تتخالف فيهما من غير احتياج الى المادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود
والمعلول على جزئها بسبب كونها اولى بان يكون كل منه قلنا فلتكن تقدمها في الوجود
وحده سببا في التميز عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف
ذاتها وتختلف غيرها من الصورة والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم
والتأخر لذاته وغيره لاشياء تتقدمه وتتأخره بسببه على ما سياتي بيانه فلذلك
احتاجت الصور في اختلافها الى المواد ولم تحتج هي الى غيرها
هذا الكامل انما الوضع من قبيل اقتران الصورة الجسمية به اقول يريد بيان ان كون
الهيولى ذات وضع امر تقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهي مسئلة
يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان
عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع
القسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو
هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية
اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء للبعض ومنها ما هو المقولة المشهورة
والمراد هاهنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي علة في كون الهيولى ذات وضع
ويتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتي بعده
ولو كان في حد ذاته وضع وهو منقسم [كان] في حد ذاته ذا حجم اي لو كان للحامل وضع
وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع
الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده وذاته عن الصورة جسما
ذا حجم وقد كان حاملا للجسم هذا خلف قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع مشتمل
اشارة وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف
على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان

بانواده منقطع منتهى الاشارة وذلك لان الاشارة امتداد ويبتدئ من المشير وينتهي الى
المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد ولانه لو انقسم في تلك
الجهة لكان وراء المنقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المنقطع منقطعا فكل منقطع اشارة
هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عنده رضا اشارة عند اليه ولا تتجاوزه
كون منقطعا لها وهذا هو المراد من جوهر او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى الاشارة
قوله نقطة انه لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي
ذلك المنقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم من جهة اخرى او ينقسم والثاني اي لا يخلو اما
ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحاصل على التقدير الاول
نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما اخر لان
الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها منقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان فحاصل
ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا
وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء
يتبين من تصورها وبيانها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة والخط
للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان تكون الا حالة في
غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فالهيولى ليست نقطة ولوضوح هذه
المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها وسمى الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى التنبيه
ولو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة
فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها
هناك اقول يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وهو
يتضمن القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا
هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة
لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع
لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل وان تحصلت
فحينئذ تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني
فلا يخلو اما ان تحصل في جميع المواضع او

من هذه

من هذه الاقسام محال لان بديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما
ان لا يكون اولى بها من غيرها او يكون فان لم يكن اولى وكانت متساوية النسبة
الى جميع المواضع كان تحصيلها في هذا الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية
من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة
قبل ان لحقتها الصورة او حصلت بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان مع
ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق
بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز
الجسمية فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت
في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة
الاخرى وانما ليس يمكن ما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان
امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن
هنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه
مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة
انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله
كما يمكن ان يقال في نظيره في الوجود وهو ان تكون الهيولى في صورة توجب لها
وضعا هناك كجزء من الهواء انقلب في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب
له وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج من
موضعه بالقسر الى الموضع الطبيعي للماء فعرض له وضع هناك ثم فسدت صورة
الجزء لسبب ولحقت صورة المائية لها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة
اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت
حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار
بقوله وانما ليس يمكن ما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور
وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة لما اخذتها اقول وهذا بيان امتناع
عينت لها وضعا مخصوصا لان الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزائه كل واحد منها

كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي لو لم يختص اقرب المواضع الطبيعية من الكل الوضع
كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بحسب موضعه الاول
وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان موضعا له في الصائر ماء وانما لا يمكن هذا الوجه وهو سواء م
لانا جعلناها مجردة في آخره اقول وقد ابان امتناع القسم الثاني وهو ان تحصل
الاولوية بعد ان لحق الصورة بالهيولى وبان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود
اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة
التي لحقتها فيجوز ان تكون مساوية النسبة الى ما يجب ذاتها بحسب الصورة وحينئذ
يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة
عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء
الارض وانما قيد في القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تعارف الصورة
الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي بعض المواضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز
مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي لاجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة
في احدها دون غيرها يقتضي اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار
بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه
هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واحدا لا عارضا بحسب الصورة السابقة
اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الوضع الطبيعي
للماء لوجود صورة المائية فيه وانما لا يقصد اي جزء اتفق منه بل يقصد الجزء الذي
هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الوضع الجزئي بسبب
الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق
الصورة حال وجود وضع جزئي فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو
سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص
الوضع الجزئي منها بالقصد ثم اشار بقوله وهذا لا يمكن في هذا الفرض لانا جعلناها مجردة في
[illegible] ابطال الغرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية
الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر الثالث

في الهيولى

في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على
سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة
ايراد النظير من سد باب ايراد المعارضة ههنا وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع بها يمكن
ان يعارض بما يكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة
الحصول في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى
المجردة ثم اجاب بان المخصص هو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا
وعارض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد احياز الكائن الطبيعي لا
بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه في تخصيص
الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصيص
اقرب الاحياز به بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام الفاضل
الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية
بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت
غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل
صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن
الصورة ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا الاشكال براسه ليس في الكتاب منه
عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي
احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة عند حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى
الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت فهي ذو وضع غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها
مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة تذنيب فاحدس من هذا ان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي بعض النسخ الحساب في ذكر الفصل الشارح انه
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون ذات اشارة
اليها او لا تكون وابطل الاول في فصلين وابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند
اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز [illegible]
الجسمية

يتحصل في شيء منها او في جزء معين

ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهورهما وما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل
ذلك اكتفى بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين
المذكورين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع افتراق الهيولى المجردة
بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى
المجردة لا تقترن بالصورة ابدا وينعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير
مجردة اي لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصور
الجسمية تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى رد الاثبات الصور
النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سبب الخلو ايجاب المقارنة
فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة
فقط ولا يجب ان تقارن منها الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فالشيخ
اورد ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي
بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها
عن جميع تلك الصور واجبا وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب
قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول
تلك فتلك ذلك غير معنى الجسمية اقول اي وكيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو
الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لها بسهولة
وهو اللازم للعنصريات للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر
وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم
للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان
تقتضيها الجسمية التي هي في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لانها لا تفعل لا
تكون قابلا لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا
غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق متساوي النسبة
الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لا قتضائها ما يتعلق بها من الانفعال
ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان

بجدول الفصل والوصل وغيره

يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله وكذلك لا بد من استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك غير معنى الجسمية العامة المشتركة فيها
اقول الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على
جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل
جسم يجب ان يختص بمكان او وضع خاص متعين مقتضيها طبيعيه على ما مر في النمط
الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع متعينين و
ذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما اقتصر على المكان وجعل
قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن
وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كهيولى
الافلاك وغيره ويكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة
للاين وهكذا في سائر الاعراض ويتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث
يستحق اينا ما غير حصوله في ذلك الاين وما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع
زوال الاعراض فان الماء المقتضي لسهولة تشكل الاجرام وهو الى رطوبة الطبع وضعفه
الطبع باق عند جموده واجتماعه بالعسر او تكعبه والفاضل الشارح اورد عليه
شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور
ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصر الى اختلاف استعدادات
في موادها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف جواهرها في الماهيات قيل
فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر
من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر
الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة
في التسمية الا انه يمتنع ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة
وليست الاستعدادات والمواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان
اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا مجال ان
يكون لزومها الا للجسمية او لا يكون حالا منها لا يكون محلا لها ولا يكون حالا ولا محلا

وابطل الاقسام الا كونه لما كون محلا لها ثم قال فلكل المحل سببا للاعراض اللازمة من غير
توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج الى المواد اذ ان يكون بعض تلك الصور لعدمها
للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته فان قيل الجائز ان يكون صعوبة القبول (وبالعكس)
عدما لسهولته ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية
المطلقة لهذه الصورة في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك
لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير فان القول بلزوم هذه الصور الجسمية غير
معقول بل الواجب ان يعكس وحال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة
المذكورة لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير
معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية عدما فغير معقول
لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الخفة ففي ظاهره واما الباقية فعلى ما يتبين
في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها [illegible] اولا بان هذه الصور
مما حل الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية
فاذن لم يكن صورة وثانيا فبان القول بكون تلك الصور مصادر للاعراض المختلفة
غير مترتب بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب
من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد
والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم
الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سبق بيانه وعن الثاني ان الكثير
يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي الآثار
في الغير بحسب ذواتها والاثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها
والعود اليها بشرط خروجها وبهذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد
المعلم الاول من غير الاحتمال الذي ذهب هذا الفاضل اشارة وعلم انه ليس
يكفي في وجود الحامل حتى يتعين صورة جوهرية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج
فيما يختلف احواله الى تعينات واحوال متفقة من خارج يتحد بها ما يجب من القدرة
الشكل [illegible] الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها

الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيها اليها فاذا ان
بين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى شيء آخر غير الهيولى لولاها
لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ لو كانت الهيولى فقط لعدت الفلكيات مشتركة
وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلهم وهو انه (ان يكون)
لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان حال لزوم المقدار والشكل اما للقوة
او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان للقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة
في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيها انه لما استدل على اثبات الصورة
النوعية باختلاف الكيفيات فكان للقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية
لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنها
واحدا اوجزه الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي
الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله لا يكفي في وجود الحامل حتى يتعين صورة جوهرية
اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية و
التشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل الثابت في الكل والجزء فان الجزء والكل يجب
ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما يختلف احواله اي افراد
العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى تعينات اي الى تشخصات وذلك لانها
لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها واستقلالها عن المعاني
الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من
خارج لان سبب الاختلاف ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال
الاضافية وهي التي يكون وجودها غير دائم والكلام [illegible] فان الاشخاص من حيث لا تتماثل
تحتاج الى علل تفيد وجودها [illegible] بانضمامها الى سائر العلل علة تامة يريد بالمعينات
والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية
التي هي الصور السابقة والمعدات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل
فاعلة لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلة قوله وههنا سر يطلع منه على آثار (عظيم)
اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على السر

هي امضا ولك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها
ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا
السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الامور لا بتنية لوجود
مبدا اقدم لفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم متحرك
الحركة المستمدة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم باسطها امور العالم على ما هو
عليه في نفس الامر وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى
مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى
بها مطلقا او تكون الصورة آلة او واسطة لمتمم او بعضهم الهيولى بها مطلقا او تكون
شريكة لمتمم باجتماعهما جميعا تتقوم الهيولى او يكون للهيولى تجرد عن الصورة ولا
الصورة تجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان تكون متعلقا به الا في من الاخر
بعكسه بل يكون بسبب ما آخر خارجا عنهما ليقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
اقول يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة
ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لو ثبت تلازمهما فاما
ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة
الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلاثة اقسام فان الصورة تكون
للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزءا عليها بل تكون آلة او واسطة للعلة
فحصل من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة
للهيولى ثم اقول التلازم عند المحققين لا يقتضي الا العلة الموجبة وكون احدهما وبين
معلولها او من معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقهما بالكل
واحد منهما بالآخر على ما سياتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا
ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود
احدهما منفردا عن الآخر ولكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين
ليس الا بما عليه الآخر بل يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك

الاسرار

تلازمهما

آخرهم

تماد

يكون ام

بالمتنافيين وذلك ظن باطل فان الشيخ لم يتعرض لذلك وقابل قسم وجوب التلازم
الى قسمين احدهما ان يكون يكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول
كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة لما لم تكن علة موجبة
فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال
ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم
يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة
وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل وبين القسم
الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور
في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط
لمقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه
فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع الى بحسب
الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او
بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح فيه
فوائد ان الهيولى مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه
قال ما قال في ان تتقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما
ومنها انه قال تتقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني و
منها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
المعلول كالباري تعالى العالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي
وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية
متاخرة عن الذوات فان المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة
الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة
الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى
ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فان الافتقار يكون
الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون

مراد الشيخ ذلك لانه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ ذلك لانه لما
لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المذكورة عنها بل ذهب الى انها
في بقائها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه
بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود
معلولها المتأخر عنها ومحال ان يلزم من ذلك ان تأخر صفتها عما تأخر عنها ثم قال
وهذه القضية تعني ان الهيولى مفتقرة في بقائها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى تحقيقه
لان الذي ترهوا ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا
القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما
تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان
يكون الافتقار من جانب الصورة وقال سيأتي ابطال الاحتمالين واقول اما التلازم
المتضايفين فيتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر كالمطلقة واما
الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد تبين انه لا يقتضيه
التلازم او التقابل لا يقتضي الايجاب في علته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان
كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها
والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في
منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث تقاس الى
طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او
يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى
القسمين الآخرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها فيهما وان مذهب الى احدهما
وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر والى ان ردّه بقوله
وليس احدهما اولى بان يكون معلولا من الآخر فيعكس الحق ان يكون الاحتياج
من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده
ذلك لكان من ذكر السبب الخارج مستغنيا والقسمة على تقدير الاستغناء من الجانبين الا
في التلازم متعين بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة

يبقى

الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب آخر
يثبته على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسمين قال لم يبين ههنا كون
تعلقها الاول ثانيا او كان قيام احدهما بالآخر ليس اولى من العكس جعل اللازم
ان يكون بسبب خارج يتم كل واحد مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام
كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اسباب ما ثبت وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان
المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود وممكنان يحتاج
الوجودان في الآثار وبقوله يتم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما
عن الآخر ملوكا فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل
ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يمكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض
الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول
الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقوله
البسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء فيه الجانبين ينافي تلازمهما اشارة
اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود
الواحد المستمر الهيولي بها ولا آلات او متوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان
يكون على احد القسمين الباقيين قوله صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما
الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت متحدة
الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على
ما سيأتي واما صور الافلاك فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام
عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور
العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى
وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة
لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كانت
الاقسام الاول من الاربعة المذكورة في الفصل المقدم باطلة بما ذكره قال بل لا بد
في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم

وبهذا ثبت أن آخر الشرح هو ولأنه بهذا البرهان على وجود مبدأ الكائنات غير الهيولى
والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل بإعانة
من الصورة وذلك لأن الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة تحتاج في وجودها إلى
الصورة ثم إن الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فنعلم أنها تحتاج إلى الصورة من حيث هي
صورة ما لا من حيث هي صورة معينة أي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث
خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن
أن يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول
الواحد بالعدد يحتاج إلى علة واحدة بالعدد فنعلم أن هناك شيء آخر مباين للهيولى
والصورة واحد بالعدد دائم الوجود وتضاف الصورة من حيث هي صورة ما إليه فيجتمع
منهما للهيولى علة واحدة بالعدد وتامة مستمرة الوجود معها وربانيته في ذلك المبدأ تحفظ
لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة يتخصص بسبب تعاقبها تعاقبات متعاقبة تزيل واحدة
منها ويقيم مقامها اخرى بدلها فتأدية الكلام إلى اثبات هذا المبدأ المفارق ثم في هذا
الموضع اشارة يجب أن تعلم في الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها — من الصور النوعية م
سببا لقوام الهيولى مطلقا اقول يريد أن يبين أن الصورة الجسمية وما يصحبها
من الصور النوعية سواء كانت عنصرية أو فلكية فكانت لموادها ومستقلة فيها لا يكون علة
مطلقة ولا واسطة مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا
مبنية على مقدمات الاولى أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب أن يكون متأخرا عن ذلك
الشيء سواء كان التأخر بالذات أو بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية أن الشيء الذي
يكون مع المتأخر عن شيء يجب أن يكون متأخرا عن ذلك الشيء والشيخ استعمل هذه المقدمة
في الاشارة السابعة من النمط السادس من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود
على الأجسام المستقيمة الحركة قال لأن محدد الجهات متقدم على الجهات وهي مع
على الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها ايضا في
النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين أنه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي هو
مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع

العقل

العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فصح منه أن ما مع القبل با
لذات لا يجب أن يكون قبل وما مع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل اقول
المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور واما من
حيث الوجود كالجهة للمتناهي والشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي
تحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملأ ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء
امرا معتبرا في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما
صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير
ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك أن وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى
واحد فعلى الفرق هو علمك بالمباينة المعنوية ثم قال الثالثة أنا وجدنا أن الجسمية لا تنفك
عن التناهي والشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية ووجدنا أن الجسمية لا يمكن أن
يكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع
الشيء او يكون متقدما عليه فثبت أن التناهي والشكل اما ان يكونا مع الجسمية او
معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود
المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن
الجسمية التي هي جزء له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال
انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما
فهما اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم
بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم
تكن متقدمة عليهما بالعلية لعله لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او
كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة
وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة
هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا أن الصورة
من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انهما لا ينفكان عنها من حيث الوجود
فقط ومعناه أن الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما فلا يرد ان ... الشرح

نقص تشخيصها الا انها متأخرة عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي و
الشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن
ماهيتها وبهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي والشكل من توابع
المادة وبتقريره ما مر قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على
التناهي والشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة
اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان
تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم لزم
تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة
علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة
فانما لعينه في كونها شريكة العلة **اقول** قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة
من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما
متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان تكون صورة متشخصة
لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر
فيمتنع ان تكون الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها في
سابقه على تشخصها وسياتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن **قوله**
ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود ومعناه لو كانت الصورة علة
مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه
اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة **قوله** ولكانت
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة
للهيولى بالوجود معناه وان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها
على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي
علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق
سابق **قوله** حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ
حتى يكون به بعد ذلك له ... وجود وغيره وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين
حتى يكون بعد ذلك للصورة

ظاهر

ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها
مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ هاهنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها
فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين فقط على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها كون
على انها معلول من حيث انها لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة
لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود قال الفاضل
الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين صحة الحجة المذكورة
في هذه الاشارة الينا ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم
ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة
لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلول من حيث انها لا يباين ذاته
ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون
مباينة عن العلة وان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم والباري تعالى
وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة
للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة
لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان يصير حالا في ذلك المعلول فتكون
الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك
المحل **قوله** وان كانت ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة
قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة
الا انه يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها
قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الزوايا للمثلث وقد تكون معلولات لوجودها مثل
مثلا هذه **اقول** ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلول لوجود الصورة
التي تزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا ما قاله فان اللوازم المعلولة قسمان
ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل
مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كا

كل قسم منهما داخل في الوجود م

مباينة ل

ايضا

ذكره ايضا هذا الفاضل فقيل هذا وكل واحد من القسمين حاصل بوجوده وذلك لانه قال
في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارات
يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون معا بالذات
وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس
ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء
ويظهر منه انه اراد بقوله هنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي و
اراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في
الخارج ؛ قال الاجابان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي
ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها هاهنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم قبل هذا
الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به
على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة
في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة اليها فيستحيل ان تكون الصورة
علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود
الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى
بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة
فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون مقتضاها لثبوت هذا الحكم
لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن
هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت
علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة هي بعينها علل الهيولى
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له
هاهنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها
ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول المحل محتاج اليه المحل والمحتاج الى الشيء
لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض هاهنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام

ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي بدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول
هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل لو اجاب ان يقال ان الشيخ لما
ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة بنفسها مع
جميع علل هويتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد
ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة
لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة
بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير
مما يستحق تحقيقه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة
عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المشخصة اي لا يمكن تحصل
العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها
فكيف يسبق علة ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من
جنس ما لا يباين ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة
فكأنه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير
صحيح للزم منه محال اخر وذلك المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى
متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان
يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز للوجود ان يكون الشيء معلولا للوجود
ومقارنا في الوجود بل انه يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية
للثلثة وليس الامر هاهنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا
فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته على ان المعلول المقارن
لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون
الماهية جزءا منها او شرطا لها كما ذهبنا اليه هاهنا فيكون معنى كلامه وان كان في ان
الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهي ايضا معلول مقارن فلا يصح
تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة
ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين

من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم
المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان
وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل والحجة جملة
المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن
قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها
الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله
وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله
فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة حقيقة
وجودها للهيولى وهذا محال بعد التفتيح اذ ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة
على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او معه يتم وجود الصورة ان
التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متأخرين عما هو تمام
وجود الصورة كما ذهب اليه والباقي ظاهر وهم وتنبيه ولعلك تقول اذا
كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة
للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان
يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد
الصورة به او معه ثم تلخيص هذا بعد هذا احتاج الى الكلام المفصل قال الفاضل اقول
الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها
وجود الا بالتناهي والشكل او معهما وحكمتم بان الهيولى يلزم ان تكون الصورة
محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة
للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه
قال ولقائل ان يعكس فيقول نقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا
نقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من
القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى
الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة

واقول اذ ذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى
وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى
لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض
بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة
ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في
وجود شيء توجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة محتاج الى الهيولى
في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة
لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة
المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تمامه الكلام م
تلخيص هذا بعد هذا احتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى
الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه التنبيه انت تعلم ان الصورة
الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل لم تبق المادة موجودة فتعقب البدل
مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول ومقيم البدل يفي بالهيولى
على ان تكون الهيولى قامت فاقامت لان الذي يتقوم فمقيم متقدم بتقومه اما
بالزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة اقول يريد بيان
كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث
هي متقدمة على الهيولى على الوجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون
الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام
الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى فهذا
الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست متأخرة
في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان
لم تحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة فثبت
ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقبت الصورة
الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة تلك البدل

ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة فذلك البدل صدق ان يقال وانه يحفظ ذلك البدل تلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت متقومة اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى الدور وبالجملة لا يمكن ان يقدر الاقامة قال وبقايل ان يقول هذا الفصل متناقض لا معنى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى لما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر فيكون هذا لا معنى ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل هو متجه ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء بالبرهان لا بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للآخر مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الآخر ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير علة ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فيحمل

بما ذكرناه مراده من كيفية تقدم احدهما على الآخر واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده جسما وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين ولا الى من حيث هو اين فالمحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو متعين الى معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه الاعراض ليست اعراضا لانها انما تقيم اجساما متشخصة لا من جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها وذلك تميز لمشخصات الجسم فان النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصور قوله الثالث ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى عنه اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يتقوم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وهذا انما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فساده ولان الثاني راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا هو القسم الذي جعله الفاضل ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو قال وكل ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يتقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمل الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان

هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا
يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان
لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فذات كل واحد
منهما تأثير لمنع ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه
والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور لاجل هذا
اللفظ بما ذكرنا من قبل ان المعلولين المتشبثين بعلة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط
بوجه فلا يكون بينهما تلازم عقلي بل يكون مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل
الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر
وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم
الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن يتناول من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله
الى البرهان وكيف فان ههنا امثال من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا
اذ ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر فان احدى الاضافتين لو احتاجت الى
الاخرى لتأخرت عنها فلا تكونان معا ولزم ان تحتاج الاخرى اليها الدور فان التم
هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات فلتت دعوى الحصار في الاضافات
مفتقرة الى حجة والجواب ان المعلوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة
وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح
غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى لرفع الالتباس اللفظي
واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا
الاحتياج منهما دايرا كما الزمه بل هما ذاتان او ذات وشيء ثالث كل واحد منهما صفة
بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما
محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا لانه اذا اخذ
الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما
محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج
الى الجملة الاولى فظهر ان الاحتياج بينهما دايرة لا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس

غير تنفع

التلازم منهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور
فظهر من ذلك ان المعية التي تكون من المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه
بل هي معية عقلية معناها وجوب تعلقهما معا وحال الهيولى والصورة يناسب هذا الحال
من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالآخر من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون
الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين
لا يمكن ان يتعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج من يعقل الصورة الى بيان
وجودها في اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في ساير
انواع المضاف المشهور قال فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن
الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء اقول
قد تبين مما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر
من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذ ابطل القسم الاخير تبين الاول
وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة
للعلة وقد ابطل منها القسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة قال
وللصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو اقول انما
خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى
الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل التالي
لهذا الفصل وهو انها شريكة آخر في العلية والتقدم على الهيولى
من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها هي من حيث تلك الكيفية
مستمرة الوجود كالهيولى قال الشارح انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام
الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين يتعقب الصور اذا
اجتمعا تم وجود الهيولى منه لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة
جزء العلة تبين انه هو الحق ثم شرح في هذا الفصل اثبات ذلك على ما وجب طلبه في
الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي
سماه سببا اصليا وانما سماه اصليا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر

وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد
الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتثبيته وهو كما ذكرناه موجود
ثابت دايم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والالات
التي لا تتناهى المذكورة وقد يسمى علة كما سيجي ذكره وبيان صفاته واما المعين فقد يتعاقب الصور
فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة
بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود
وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تعيد الهيولى
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشي فان العلة
المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج في ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور
كما ذكره هو ايضا في كلامه وجها لاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سياتي بيانه
والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من القدرة والشكل
على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة
الصور فيمتنع ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في
المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون
تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل يقتضي تعقيب
الصور فيكون فاعل المعين هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة
بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في
العلية مطلق وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمع تم وجود الهيولى يريد به
اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي
مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل
في اقامة الهيولى بان تشارك به الصورة الزايلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي
كان بالفعل بان لها غير الاحوال النوعية قوله وتتشخص بالصورة وتتشخص
هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير الجمل قال الفاضل الشارح

لما بين

التعقيب

لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل
واحد منهما بالاخرى ثم ان فيه شيا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له
اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص تلك المادة ان كانت لمادة
اخرى لزم التسلسل وزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص
بالاخر وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخر ولقايل ان
يقول ان تشخص كل واحد منهما فذات الاخر موقوف على انضمام ذات كل واحد الى ذات
الاخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل واحد منهما بذات
الاخر فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن
ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد
منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما
تصير بهذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها بهذه الصورة بل من
حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين
الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى
ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى
ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون الهيولى وان لم تكن بهذه الصورة فاذن تشخص
الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني
ان ذات الهيولى هو جهة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بل
قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص
بها من حيث هي قابلة للتشخص بعد النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل
الفاعلة هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات
فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص
الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة
من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشي المطلق غير موجود فليس بصحيح
وذلك لان الشي المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط

الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه ذهب بعضنا والثاني
موجود في العقل دون الخارج فان ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا والجواب
بانضمام الوجود الى الماهية نعم يصح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصلح الحاق الامور
الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية وهم و تنبيه
وكذلك نقول لما كان كل واحد منهما برفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كان له شرف في
التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة اليد
بالمفتاح اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع
العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي رفع حركة اليد وان كان معه بل يكون انما
امكن رفعها لان العلة وهي حركة اليد كانت رفعت وهما في الرفع معا بالزمان
ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما
لا نعرف ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من
حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما
بالتقدم او التاخر اولى من الاخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي
التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما
يكون من جهة الزمان ولا يكون من جهة الذات بل رفع احدهما بالذات عدم من رفع
الاخر ولذلك يقال عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة
ما يوجد معها اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول فذهب
يجب ان يلطف من نفسك وتعلم ان كلا منهما لا يفارقه صورة في تقدم الصورة
بهذه الحال اقول الجسم الذي لا يفارقه صورته هو الفلكيات باسرها وبان ان حالها
في تقدم الصورة حال العنصريات لان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى
هناك ليس اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل لما مر واما العدم التلازم
واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان الفاعل
لا يكون قابلا فاذن هي الصورة وهي اما ان يكون علة الهيولى او واسطة او آلة او
جزء علة [illegible] لما [illegible] ان يشترك في السبب الاصل يكون مجموعهما علة للهيولى

الفلكيات

جسم

قال الفرم

قال الماصل ان الشارح [illegible] من الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد
وهو انا تبينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بل قلنا ان الصورة
اذا زالت وجب ان تعقبها بدل يعقبه البدل متقدم لما زالت بالبدل وهذا لا يتصور في
الفلكيات بل بيناها هنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لها الا ان
الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها
امر بالتلطف ها هنا في موضع ان لكل منهما واحد واحد ويتفاوت لكل منهما الشيء
بشيء اخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد
من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة بحار
الاوقات بل بان لكل منهما لا يختلف بهذا التفاوت [illegible] الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه
والبسيط منتهى بخطه وهو قطعه والخط منتهى بنقطته وهي قطعه
الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي البسيط وهو السطح والخط وتتصل
بها في النسبة نوع اخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد
والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا
عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء له والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم
التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط
الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير
بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي اخل في المباحث الماضية
بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل لهذه المباحث مشتملا عليها
واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط
والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه
اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند
انقطاع امتداده ولا اخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد
منها في جهته من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين [illegible] فان الجسم ينتهي
بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى البسيط وكذا القول في الخط انتهائه

البسيط

بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو منتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا
وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهايتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا
امتداد له اصلا هو النقطة فالخط منتهي بالنقطة وهي ليست عبارة عن العدم الامتداد فيها
قال الفاضل الشارح الامام نقل ههنا الجسم هو البسيط بل قال منتهى بسطح لان البسيط
كم والنهاية من المضاف المشهوري فاذا نهاية لذي النهاية فاذن العقول على البسيط نهاية
الجسم فقابل هو الذي به متناهي الجسم واقول المحقق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور
اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده
وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم والاول يتبدل
على موت الاول للجسم معدوم الثاني لا اذ هو مقارن ويستلزم للاول واما الثالث فاذا
اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني
كان نهاية مضافة الى ذي النهاية والجسم ملزوم السطح لا من حيث تقوم
جسميته بل من حيث ملزومه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر
داخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن لقوم ان تصور جسما غير متناه الى ان تبين
لهم امتناع ما تصوروه قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزءا
لماهية الجسم لامكان الانفكاك بتصور الجسم عن تصورهما حين تصور جسم غير متناه والشيء
لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة
تأليفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يمكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما
فانا نعلمه بالرسوم وبعد معرفتهما بما نكتسب بالحد ويستدل عليهما او يكون تصور
الشيء غير متضمن لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح و
التناهي اقول والجواب عنه ان حصول الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه
في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم متصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه
في الوجود وهي وان كانت الاولى العود ويشتمل على الاخرة فان الابعاد الماخوذة في حد
الجسم دال على صورته والقبول الماخوذ فيه دال على مادته والسطح والتناهي لا يعقل
كونهما جزئين … على الجسم قبل … ليسا بجزئين في الوجود و

ذلك

وذلك لان السطح ملزوم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتج
ان تصور كون ذي السطح وذي التناهي جسما من لكونهما محمولين عليه فبين انهما ليسا كذلك
لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وجزئه الوجودي
فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة والحصة النوعية من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم
بالسطح بواحد من هذه المعاني اما بالاولين فظاهر واما بالاخير فلما سيأتي وهو ان
السطح لا يعلل الجسم وقال انه معترضا على قوله من حيث ملزمه التناهي انه يشعر ان السطح
ملزوم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح
وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف
يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المأخوذة
عن السطح يمكن ان يكون سببا لعروض السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا
للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول انا نورد النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون
النهاية من المضاف الحقيقي وهو مما نعرف بطلانه عن قريب بانه من المضاف المشهوري
فلعله نسي ذلك ثم انه انا اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلناها لذلك الاعتبار مشهورية
وتارة مفردة وجعلناها لذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض
الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان علة الاضافة لا تعقل الا بعد
المعروض فيغلط هذا الرجل الفاضل كيف يخلط في كلامه فلا يبالي اين ذهب وما
حقيقته من قبيل وهو ان الانقطاع يعرض في امتداد الجسم اولا ثم السطح ملزوم لذلك الانقطاع
ثم انه يعرض لها الاضافة باعتبارين يزول هذه الشبهة واما السطح لسطح الكرة
فمن غير اعتبار حركة او قطع فهو حد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فمما
يعرض عند الحركة والخط لمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة رد بان لزوم الخط للسطح و
النقطة للخط انما هو بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان
يعرف ان الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع بقول الكرة جسم يحيط به سطح
واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه ذلك السطح متساوية والدائرة
سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه

ذلك الخطوط وهو النقطتان مركزا هما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين
الى المحيط قطرهما واذا قطعنا الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك من السطحين هو
محيط دايرة على سطح الكرة واذا فرضنا الكرة متحركة حركة دورية وضعية حدث عليها
نقطتان لا تتحركان تسميان قطبا هما وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدواير
على سطح الكرة التي تتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين
من ذلك ان الخط والنقطة انما يوجدان للكرة باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة
واما المركز فعند ما تتقاطع اقطار او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك
لا وجود لنقطة في الوسط كوجود نقطة في المثلث وساير ما لا تتناهى فانه لا وسط ولا
ساير مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية
واذا سمعت في تحديد الدايرة في داخلها نقطة فمعناه ما يتاتى ان تفرض فيها نقطة كما
تقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه ما يتاتى قسمته فهذا يريد ان الدايرة
لا تصير مركزا موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث
الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدايرة انما تقتضي سكون
نقطة فاصلة من الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض
هذه الامور فوجود مركز في وسط الدايرة كوجود نقطة في المثلث اي كما ان موضع
النقطة في المثلث معين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في
غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة
فقط وانما يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما ذكره مرارا فان قال قايل
الشايع لا يمكن ان امكان حصول هذه النقط حاصل في الدايرة بالفعل قبل التقاطع
والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب
امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز الدايرة موجود قبل هذه الاحوال
وكذا القول في ساير النقط فاذن تكون النقط غير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم
من ذلك الانقسام الى غير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام
فاذن الحركة الحقيقية لا توجب الانقسام والجواب ان هذا الكلام فرض والوضع لا يرتفع

يرتفع الجسم

يرتفع الجسم وثبوت معناه بل يرتفع بان لا يوجد الدايرة ان لم يفرض فيها شيء لم
يفرض فيها شيء مما ذكر وهذا الحكم لا يختص بالدايرة بل الخط الواحد المتناهي منتصف ولمنتصف
منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا
يرتفع بان نقول انها لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن النقطة
وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط
قبل النقطة وقد حصل هذا   اصل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من ان
النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير و
التخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط
او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها   انما قال ههنا ان هذه الامور كيفية
في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المتعلم من شيء غير صحيح بل هو تخييل فقط والفاظ
الكتاب غنية عن الشرح منه ما اسهل ما ياتي لك ان تعلم ان الابعاد الجسمانية
متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير منتج عنه وان ذلك للابعاد
لا للهيولى ولا لساير الصور والاعراض   يريد ان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية
فكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسايل
المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها و
الاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير منتج عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت
النفس منه هذا الحكم الاولي من مبادي التعلم به وباشارة ان من توقف ذهنه
عنه حكم او لم ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله فان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا
لساير الصور والاعراض فانه الذي ينبه على ان الهيولى وساير الصور والاعراض لا
حصة لها في العظم الا بالعرض فان الابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا
تمكن في ان عظمين يجتمعان جا اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزوه والقول بالتداخل
يقتضي كون الكل مساويا لجزوه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا
تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث
الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول

والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها
على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فنحكم بان هذا الحكم مشترك فيه المقادير
باسرها فينبغي ان نقول من حيث هي مقادير   انك تجد الاجسام في
اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها
تارة بحيث تسع ما بينها اجساما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فيتبين
ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال
لتقديرها وتقدير ما يقع فيها احتمالا ما قدريا فان كان فيما بينها خلاء غير اجسام والكن ذلك
فهو اذن بعد مقداري وليس خلاء كما قال انه لا شيء محض وان كان لا جسم   يريد
ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه
بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها
وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يكون جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي
واحدا منهما اقول هذا التعريف للخلاء الذي يكون من الاجسام وهو الذي يسمى
بعدا مفطورا او لا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب
الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة الابعاد لتقدير الخلاء الواقع بينها بها
فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك
الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه ينجزى على الحدود المشتركة
اضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري
او ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا
محضا كما زعمت الفرقة الاولى وسواء ان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية تنبيه
واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل
لا يجوز ان يكون بعد فيها خلاء فلا وجود للفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام فيه حركاتها تنحى
عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله
بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم
احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى الثاني

ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضيف الاولى الى الحكم
المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو
اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود للفراغ هو بعد صرف
واذا اضيف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم
اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه
ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام فيه
حركاتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ثم لم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من
الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يبين
قبله   ولقد غاب عما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة
مثل ان يقال ان المتحرك كذا الى جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود
كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فتبين ان
للجهة وجودا اقول يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها
المتحرك الايني على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة
انها كالسطح بغايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين
احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات
والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين
احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة
يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود   اعلم انه لما كان الجهة مما يقع
نحوه الحركة لم يمكن من المعقولات التي لا وضع لها فوجب ان تكون الجهات ووضعها
تتناولها الاشارة الحسية   يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست
من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وعينه بقياس شاركه القياس الاول
من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد
ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين في
ان كان بينا يجب التصديق فان تاملته في نفس الامر وجدته على هذا القياس

لما كانت
وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية
الجهة ذات وضع فمن البين ان وصفها نسبة امتداد ومأخذ الاشارة والحركة ولو كان
وصفها خارجا عن ذلك لكانت ثابتة ايهامها اي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد
او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما تنفرض لها اقرب الجزئين منه
المتحرك ولم تنقسم لم يخل اما ان يقال انه تحرك بعد الى الجهة او يقال تحرك عن الجهة فلا وصل
اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة في حد ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف
للامتداد وجهة للحركة فيجب الان ان نحرص على ان نعلم كيف تتحدد للامتدادات اطراف
بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية و رد بيان ماهية
الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقدم بيان الطبيعة على بيان الماهية وهو
فيتبين انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية
على ما حققه ان طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فظرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ومأخذ
الحركات ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه
وحركة عنه الى جهة حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم
في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر
وهو الحركة فيها وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم بيان ان الشيء غير
منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة نحو الشيء المنقسم لا محالة يكون اما في جهة
واما الى جهة وبعد والقسمان الاولان الا الى ان يكون جهة الحركة هي الشيء فتنقطع الحركة
وهو محال فاذا القسمة حاصرة وهم وتنبيه ولذلك نقول للسائر منزلا ما اليه الحركة
ان يوجد فيه تحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اجتمع
في آن ونحوه فاعلم ان الآن بينهما فرق والمنفرد فان ما انتكلف به غير صار بعينه في الوضع
اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة بما يتوق تحصيل ذاته بالحركة بل ما هو فيه
بل هو غير او التوسط منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن
وقت الحركة ... لان الجهة لو كان يحصل بالحركة وجود لكان وجودها وجودا

وضع ليس وجوده معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بنا ما يتلوه
هذا الفن من الكلام الوهم هو سلك في كبرى احدى القياسين الذين اثبتنا بهما
وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يتقصد بالحس الموجود ونقض بالسكون والحركة الى الاستحالة
وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض فانا نقصد بالحس الموجود فانه ينقض
كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك
في الاين لا يتقصد بالحس الموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني في
الزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لانا انما نحتاج الى ان الحركة في الجهة
يكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة
ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق
في الجهات واجبا بها الاجسام تنقسم باعتبار
الجهات الى متقدم عليها ومحددها وهو الاول والى ما لا تتقدم عليها بل يحصل
فيها وهو احد جهاتها الثانية واعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل
مثل الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال جهة
فما يلينا وما يقابله وما اشبه ذلك مما تختلف بما يكون بالعرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل
كيف كان وذلك اقول يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فيطول
قبل الخوض فيه تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تفرض بقطعه ويقوم بعضها على بعض
على زوايا قوائم اعني ابعاد الاجسام ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات
بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار
طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت
ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين و
الشمال واليمين اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد
الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف
ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات وفي الاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا
باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على البعض فاما انا لم نعتبر ذلك

لبنه لها بالوضع لان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فسر قوله وما يشبه
ذلك الفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان فالاثار
اللاحقة للفلك على وجه التشبيه المذكور متوسط بسماته تشبه قدامه وما يقابله خلفه وما
قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شي لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات
الى ما بالطبع وما بالوضع قال فلنقد عما بالوضع اي فلنتجاوز عنه لان الامور الوضعية لا تنضبط
ثم من المحال ان تتعين وضع الجهة بنسبة خلا او ملا متشابه فانه ليس حد من المتشابه
اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اوفى من غيره فيجب اذن ان تتعين بشي خارج عنه وذلك
انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفرض منه حد واحد
ان فرض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي
بالطبع فوق واسفل هما اثنتان فالمحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه
واحدا واما ان تقع بجسمين والمتحدد بجسمين اما ان يكون واحد منهما محيطا والاخر محاطا به او
يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في
ذلك الاثر بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد
بالمحاطية والبعد الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا
كان على الوجه الاخر يحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان تتحدد به لان البعد
عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن الجسم محيطا ولم يكن الثاني او سطى
بان تقع منه تحاذات منه فوق او فوقي تمكنه الا المانع يجب ان يكون او معونه شي
بقدر الجهة ويكون جسما بادية والكلام عنده فرضه واعتبار وضعه في البين ان
تقرر الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث
هو بحال انما موجبة لتحدد من متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به ما
تقابله   تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول حد تفاوت الجهة
ذات وضع فالجهتان المتقابلتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شي متشابه خلاء
كان او ملاء او في شي مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه
بان يكون جهة من سائرها ويكون المحدود ذهب بالوضع غير مختلفة وكون الجهتين بالطبع

كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب الامكان وضعها في جسم واحد بل
بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس
بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة   وهذا صحيح
ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين وذا المضلعات عنده جهاتها عدد حدود ذا النقطة
والخطية والسطحية ان سميناكل حد جهة اما عدد والخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطة
مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تواضعوا عليه فان المعتبر هناك ان
الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل امتدادات بسبب
اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل الا بالوضع
وهو العلو والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى
المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس
فهذه تتبدل بالوضع وليس العلو والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير
ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الوضع هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا و
الضعيف قويا فيصير اليمين شمالا والشمال يمينا وبحذائه القدام والخلف واما الارض
واقع وهذا غير واقع وقال ايضا العلو والسفل يتبدلان بالوضع لان جعل الاعتبار
بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي
راس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بالقرب من السماء وما يقابله
ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا
بينا ان ذلك يتبدل لا لانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا
يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفيه انفصال وصل ما يشبه
ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب المشرق منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان
الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يعني ذلك بالقدام والخلف
لانه ذكر العلو والسفل واليمين والشمال ولم يذكر هما وهما بيان اليمين والشمال

بسوقها

نفسين فيجب ان ذا الثاني حق وهو ان يكون ذلك التحديد بشيء مختلف خارج عنهما شيئا
وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد
الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما
من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث
هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد وفيه جهتان حاصرتان وذلك
لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما الطرفان امتداد فالمحدد يجب ان
يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان
يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما
جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول هذا الثاني ايضا باطل لان
المحدد جسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة
والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد
امتداد به القرب الذي يحدده باحاطته والبعد الذي يحدده بابعد حد من محيطه وهو
مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما
القسم الاخر وهو ان يكون على المباينة فانه باطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين
لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد
منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات
لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في تلك جهة من
تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس اولى من وقوعه في
جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن
بحسب العقل فان امتنع فلمانع موثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا
وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما
كالكلام فيهما فان علقت بهذين عاد دورا وان فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت
ان تحدد الجهة تم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه اتفق بل من حيث
الاحاطة ومن الحال الموجبة لتحدد من متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد

محيط

محيط بالاجسام ذوات الجهات   كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي
ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في
الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة له
قبل هذا المفارق ومعه وفقط وذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بالعلية
او على ضرب اخر
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات و
بيان تقدمه على الاجسام التي يجوز عليها الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع
طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون
من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز
عليه فيكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين
ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان
جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه
ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم اخر
فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا
يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة
والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اذا متاخر عن الجهة وان امتنع الجهة بعينه امتناع
الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما
يتقدم عليه لا يتاخر عنه مما هو معا غير الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى
المع الذي متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم كما مر
بيانه في بيان ان الصورة ليست علة على الاطلاق بجزء من المتقدم اما بالعلية
او بالطبع فهذا اما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه
فلا يقع منه الحركة الاينية
قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه
الحركة لان الحركة تستند على جهة والجهة انما تتحدد به لكنه دفعا للفائدة في تقييد الحركة
بان يكون عن الوضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض
الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمييز الجهات بالطبع لا لاثباتها

كيف كان وان لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي
مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خص بالطبع من الجهات بالنظر وبجادزعا
بالوضع واعلم ان محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون علة لها من حيث كون
ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلة لجسم آخر كما بين في موضعه بل من
حيث هو ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع الجهات
فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة
رفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يحكم الشيخ ههنا باحد
القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام
ذوات الجهة هل يجوز ان يكون سبقه ما عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح انه لا يليق
بما ذكره في المطالب ورسمه بان الحاوي ليس على المحوي انه لا يجوز ذلك لان
عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم
الخلاء ايضا عنه والمتاخر عن الشي ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لاذا
ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره وهو محال فيجب ان يكون
الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان في
وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق ويكون له موضع لا محالة
يريد ان يثبت اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة بيان سائر احواله
فنقول في تقريره الوضع والمكان اسمان مترادفان في اصطلاح الشيخ عبارتان عن
السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان وبازائه بذلك السطح والوضع يطلق محيطة
بالاشتراك على معان منها كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم
اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصاب
وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو
نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما
اذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه محاط

محاط

محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه اما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما
القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذ تبين هذا وقد تبين مما مر
ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق و
يكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل
محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة ذا موضع ووضع الا انه يجب ان
لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده
ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد
بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم تتحدد بعد ذلك جهات الحركات
المستقيمة بعده ولعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق
ثم ان كان للقسم الثاني وجود ومحاط بالاول تحدد موضعه به اي كان محدد محيط بمحدده اقول
ومحاط بالمحدد به فيحتاج ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني
جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على التشكك لان غرضه تحدد الجهات كيف كان
وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل
الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب
ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفت به وذلك لان المحاط الذي له
موضع يتحدد ويحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضع الخارج واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير
محددا للموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذا
المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به
وانما تعرض لوجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه الثاني
تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني
لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع
الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل

ان يكون بمعنى اليقين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا
لحصول شئ في الموضع قال الفاضل الشارح سبب التشكك انالجزم على كون المحدد هو المحيط
الاول بين انه كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد ان يكون
بالعرض على ما مر وعليه تشكان وهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني
حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما اقدم انها مستندة الى ما هو
اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس ما خذ من محوية والا لكان
الخلا ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كا
لفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا للجهات العناصر لان ان ذ
مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل
والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا
الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم
واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم فلك القمر او تر
واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي له بيان اخر واما الشك الثاني
فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهوا هو النار ومحدد النار
هو الهوا وهو خالم نحتاج قايل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع
بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق
تلك الجهة كالارض ولم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع
اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر محددا لمقعره الذي هو
مكان النار ان يكون محددا للفوق فاما على الاصل المذكور اذا فرضنا متوهما كيجاب
على حيز النار وبعيد في فلك القمر يحكم جزما بانه ذاهب على جهة الفوق ولا
يقول انه ذاهب من جهة الفوق على ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة
الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس
مراده انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل

الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فتحدد بالاول
موضعه ويتحدد به موضع الثاني وصنفه ثم يتحدد ويتحدد ذلك جهات الحركة المستقيمة وفسره
بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت
ويتحدد موضع المحاط كفلك زحل ثم يتحدد ويتحدد هذه مواضع الافلاك على الترتيب
جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني
ثانيا في المعنى ويكون الاول ما يختلف به ان يكون متقدما في رتبة الابداع
اي خلق المحدد والاول ان يكون في رتبة الابداع متقدما وهو ان يكون الوسايط
بينه وبين مبدا الاول تعالى اقل مما بين ساير الاجسام وبينه وايضا بان
يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق
ذاته فلا يلزم امكان الخلا لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل
الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا
ولا بالعلية لما سبق فان لم يكن محدد الجهات ساير الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع
وبقي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون
متشابه الوضع بالغرض لاجزائه فيكون مستديرا اقول المحدد الاول لا يجوز
ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان
يكون في جهة من الاشياء الاخر فيه دون جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه
المتقدمة عليه ويلزم من ذلك عدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء
الا بالغرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى البعض وجميعها الى
المركز وهي التي يحيط بها الوضع متشابهة لانها ان اختلفت بعض اجزائه
اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص الاقرب بجهة والابعد بجهة البعيد وبعده
اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على المحدد لما هذا احلف
دون اجزاء الثاني في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل
اشاره الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع
اقول يريد بيان حال البسايط من الاجسام وكيفية ذكر بينها عدة مواضع الطبيعة

يطلق على معان ذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول لحركة
ما تكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة
انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها
جميعا وهي بهذا المعنى لا تكون مبدأ الحركة والسكون معا بل باعتبار شرطين هما عدم الحالة
الملائمة ووجودها ويراد بما تكون فيه ما يتحرك وليس بمباد هو الجسم ويحترز به عن المبادي
الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس
الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانسان مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام
الطبائع والكيفيات وتوسط الميل من الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها
مبدأ اولا لانه بمنزلة آلتها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهو انما تحرك لا على سبيل التسخير قاسرا اياه بل انها على وجه يوجب الحركة ان لم يمنع مانع وثانيهما
بالقياس الى المتحرك وهو انما تحرك الجسم المتحرك بذاته لا على سبيل سبب خارج ويراد بقولهم
لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها
لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها
تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه متحرك من حيث هو صنم بالعرض
والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يراد بها
في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ تخصص بالمعنى المذكور بما
يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما
بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هي الطبيعة وبارادة
هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة
هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة
فقد ذكرنا انها مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء
الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا اذا عالج الطبيب نفسه
فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير
قوله الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة فيعرف للبسيط ويعني بالطبيعة

ايم

ايم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون به المذكور فيه واحدا لا لان الافعال الصادرة
عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره
في هذا الفصل وزاد وصفها بقوله ليس فيه تركب قوى وطبائع اي لا يكون مجتمعا من
اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى اي تركب من جملتها شيء واحد فانه
يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا والطبيعة الواحدة
تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف
مما اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف
والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل
الثاني الخ من الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد
ولا يختلف مقتضاها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك فالجسم
البسيط لا تقتضي الا شيئا غير مختلف بهذه حجة لتوفيه الجسم البسيط لطبيعة واحدة و
الطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف قال الفاضل الشارح في هذا الحكم ليس متجه لجهة
لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان
البسيط العنصري ليس فيه قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم و
اقول وضع المقدمتين المذكورتين ثابت في هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر
عنها اشياء مختلفة صح مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء
مختلفة ان القوة الحيوانية ليست طبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور
وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية
انك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد
من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك يريد بيان
ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين اي فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان
بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض
المذكورة يمكن ان يثبت مثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال
ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان ... وضع له قالب

اذا خلي وطباعه ولم يعق وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا معنا ول الفلكيات
والطباع معنا ولها واشترطنا لا يعرض امر خارج تأثير غريب لانا لا نشترط الغريب بما
يقتضي الجسم موضعا معينا وشكلا فيه يا كتاثير الحرارة والانا الكعب في الآن فان
احدهما تصعده والثاني تكعبه وقال لم يمكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق
منها يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب
اثباتها وفي بعض النسخ لم يمكن له بد من وضع معين وعلى هذا تقديره يكون الوضع هنا هو الهيئة
العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة
اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه امر غريب من
خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الآن ذكر الشكل
يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى
واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه
الجسمية الكائنة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فان قلت لا وجه
لحمل الوضع هنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طبائع الجسم مبدأ استيجاب ذلك و
ذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العرض والسبب
يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الوضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا اذا فرضنا
خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض
فان السبب غير خارج ويكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية
او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول بمعنى ان يشترك الجميع
في اقتضاء الوضع المعين وليس كذلك فان[illegible] هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم
وهي طبائع الاجسام فاذن في طبائع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب للوضع المعين والشكل
المعين وانما قال فيها استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك وسبب ثبوته ذلك لان
الحصول في الوضع المعين والشكل المعين ربما زال عنها بالقسر كما ذكرنا لكن
الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منها عند زوال القسر ولو كانت الطبائع مبدأ
لها ولوجوبها لما زال عنه بذلك لكنه لما كان مبدأ الاستيجاب كان في جميع الاحوال

مستوجبا لها   وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب
فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا استوت الميول وامات عنه فلكل
اذا اتفق وقته
جسم له مكان واحد   لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا
بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في هذا التفصيل مبتدئا بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط
واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لانه لو كان للبسيط جزء ولا بعد
وجود الكل لم يكن لمكانه جهة الا كذلك والسبب الذي يقتضي بحيز الكل يقتضي بحيز
المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في الابداع لان
اصل الابداع م
المركب امر يعرض بعد الابداع والجاه مكان على سبيل الابداع قبل المركب بطلبه المركب
اذا حصل يقتضي وجود الكل خارج الابداع وهو محال والنقض لو طلب البسيط بعد ما ان تركب
عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال والتعين لما كان المركب لا يقتضي
زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان البسائط فاذن
الامكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر
وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا
يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض
مثلا غالبة على الباقية وحينئذ يكون تلك الاجزاء غالبة بحسب طلب جهة المكان
او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب
في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه
مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا غالب فيه
جزء اما على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك
عند تساوي المحاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه ثم
كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت
المحاذبات عنه وبيانه ان الجزء الناري والهوائي من الماء والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون
كل جزء منهما في مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يمكن مانع عن ذلك
واما ان تركبا على وجه يكون كل واحد منها في مكان صاحبه فانه [illegible] ان يتجاذبا بالضرورة

هناك فالوقوف في مكان المركب انما يكون لذات وجب الميل ذاتها عن المركب والرعاية الاولى
اصح لان عطفا بعد الاجزاء كان يجب ان نقول فيه لا غير فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم
الى اربعة اقسام واحد بسيط ومنه مركب وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او المركب
فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما اخذ من العقيدة المذكورة لدلالة
الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئة
في مادة واحدة عن قوة واحدة اقول لما فرغ عن بيان مقتضى المكان شرع في الشكل
واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي له لكل وهو الطبيعة
واحدة وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا
ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك
مستدعي بسطا فهو بمباحث المركب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة
على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا
علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان
العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال لا يمكن
استنادها الى الطبايع المختلفة لكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة فها قلنا انها من حيث
هي مختلفة كذلك اما من حيث هي متفقة فاخوة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع
ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقائل ان يكون فان اجزاء الارض ليست مستديرة
مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر ويبوستها مانعة عن العود اليها
يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ومانعة من حصول ذلك الشيء والجواب
ان ذلك انما وقع بالوضع بان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة
للشكل مقتضاه فاذا ما لك الكيفية لا تخالف مقتضاها واما الشكل بل هو موكد له لو خليت و
طبيعتها لكن لما قسر قاسر زال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري
فهو مانعة عن العود وطالما الشكل الطبيعي بالعرض واما عوض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية
من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي
وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا تقتضي

مواضع

مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر
عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا
فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا و
شكلا معينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان سمات الافلاك والعناصر التي تركز
فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لا يقتضيه الاستدارة
وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها
اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون
مجموع كرات بعدد البسايط الذي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت
تلك القوى في محل واحد كان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز
ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان
الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصورة الكمالية ببعض البسايط
في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى المحل العلل الفاعلية غير ممتنع كاتصال بعض
المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان المكان
نباتا او حيوانا في هذه الفطرة
انما يتصل بصورة كمالية نباتية او حيوانية
مع بقاء صور اجزاء العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى
ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تتقرر بها وتمكن الفلك كرة تختص بها من فلك
خارج المركز او تدوير او كوكب الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون
ذلك بحسب ما في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول
متمم او نقوة مصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني
ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها
باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال
التركيب مع الغير وبحث ما اوضحنا لان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها
ولا يلزم انها تفعل افعالا متشابهة في اجزاء المحل المختلفة بل تفعل في المحل المتشابه لان المنفعل
متماثلة مع الاجزاء ... الى المركب الذي هو المحل وكذلك لا يلزم ان يجتمع القوة المركبة

متفق بعض بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات
لها ليس بعدة فاعلين متباينة الانفعال بتغير الجسم في حال تحركه ميل تحرك به و
يحس به المانع وان يمكن من المنع الا انما يضعف فيه وذلك في بعض الشيء وان
تمكن من المنع الا انما يضعف ذلك فيه — يريد اسباب الميل وبيان احواله والميل — قوله بحركة
هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وسبب احتياجه اليه
وذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما تتحرك
المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وحده يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان
اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها فان
الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد
لذاته وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها
في هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر وانما كانت الحركة ممتنعة
الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة
منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب
اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبير والصغير او الكيف اعني التكاثف والتخلخل
او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غيرها ذلك بحسب ما يخرج عنها كما لها فيه
الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر
المحسوس في الحركة الاينية بحسب المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق
المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء فالشيخ
اشار الى وجوده بقوله الجسم في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه
محسوسا بل اشار الى وجوده محسوسا بقوله ويحس المانع واشار الى كونه قابلا للشدة
والضعف بقوله ولم يمكن من المنع الا انما يضعف ذلك فيه اي يضعف ذلك بالقياس
الى قوة المانع وا بالروايات الاولى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان
وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما دل على مغايرته للحركة — الاقبا

يضعف ذلك فيه اشارة الى قابل الشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه
وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه مثاله ان يزول فيعود انبعاثه ابطال
الحرارة الوضعية التي تستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة من طباعه مثاله ان يزول
ما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنها ما يحدث من طباع
المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبات
عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من
تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام
في قبولها الامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها والاختلاف الذاتي هو الذي
يكون بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم
اكثر امتناعا من القبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عداه الاختلاف يكون بالاسباب
الخارجة وذلك يكون الاضعف اكثر امتناعا بالعدم تمكن القاسر منه كالرملة
الصغيرة او العدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او التخلخل الذي لاجله يتطرق اليه الموانع
بسهولة كالريشة او غير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان
تحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما و
يلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل
واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يعني الشيء شيئا وعدمه معا وكان من الممتنع ان
يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما
بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة منفردة بالذات وبحركة السفينة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس ثقله وهو ميله
بالذات ويخف الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ
على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم باجل
الموانع الخارجية والطبيعة معاضدة ايضا قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك و
يأخذ الميل القسري في الاشتداد وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة

الباقى من الميل القسرى فبقى الجسم عديم الميل ثم تحدث الطبيعة ميلا مشوبا بآثار الضعف
الباقية فيها وبشبه الميل بزوال الضعف فيكون الامر من قوة الطبيعة والميل القسرى
وجاز الاقتراح الواحد الحادث من الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول
الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعى والقسرى وقوله وقد يحدث فيه من
غيره اشارة الى القسرى وقوله ويبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول ويعود ويعاد
اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال الطبيعى والقسرى وعوده عند زوال القسرى كما
في حجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال
الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا تجتمع في الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة من غاية الحرارة الغريبة والبرودة
الذاتية تارة اميل الى احديهما ويسمى حرارة وتارة اميل الى ذلك ويسمى برودة وتارة
متوسطا بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة
كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال من الميل القسرى الشديد والطبيعى
الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة المنسوب الى الطبع وتارة بعد
عنهما وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية
عند وجود العرض الذى يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة
اعادة وعند الخلو عنهما اى الحار والبرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا
لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افادة
وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعى فهذا ما ينبغى ان تحصله لينقطع الاشكالات التى
تورد في هذا الوضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان
يرميهما قوى وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف جبل يتجاذب
طرفاه بقويين متساويين ممتنع وانما يكون الميل الطبيعى لا محالة نحو جهة
يتوخاها بالطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعى
اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان ونقيضيه
المقوس الغايتين والمحدودتين يكون بحسبه كما انها جهات وكانها قوله فاذا كان

الجسم

الجسم الطبيعى في حيزه الطبيعى لم يكن له وهو فيه ميل اليه لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه
اقول لما كان الميل الطبيعى الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعى وهو حال
غير طبيعى كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فانه لو حصل
الى المكان الطبيعى يجب ان يبطل ميله اليه ولم يمكن ان يميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض يحس
ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعى حين يكون في مركز العالم والحق في
ذلك ان المكان الطبيعى للارض ليس هو مركز العالم الذى هو نقطة ما والا فلا يشتمل
على الارض الطبيعى بل كونها في مكانها الطبيعى هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز
العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعى لان مكانه
ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه
جزءا من مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعى اقوى كان امنع للجسم عن قبول
الميل القسرى فكانت الحركة بالميل القسرى افتر وابطا اقول لما ذكر الميلين الطبيعى
القسرى وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعى منهما اراد ان يبين حالهما
عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذى يقتضيه المذكور لتبنى عليه بان من الكلام
عليه واشار بقوله فكانت الحركة بالميل القسرى افتر وابطا الى الحال الحادثة عند تقاوم
السببين كما قررناه اشاره الجسم الذى لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل
ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك فيه اسفله زمان ما مسافة
ما وليتحرك ميلا في تلك المسافة او في مثلها او في اطول منه ميل ما ومما يعيقه فيتحرك فيه في زمان
اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الزمان عن تلك الحركة
مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون
في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل ما فيه فيكون حركتا مقسورين ذى ممانع
فيه وغير ذى ممانع فيه متساويين في الاحوال في السرعة والبطوء هذا محال اقول
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض
فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من مسافة يقطعها في زمان وحد معين

فى المكان م

من السرعة والبطوء فنقول لما اذا انتفى كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان
فقد نفرض من المختلفين تناسبا ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة
والبطوء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة
المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة
الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة
السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد
يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة فتبين مما ذكرنا ان الطول في المسافة والقصر
في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة
بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعي شيئا آخر
اولا انا قد بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مجردة غير موجودة فلا
وجود لها لتستدعي شيئا اصلا والحركة منقسمة الى النهاية وغير النهاية والنهاية
يكون النفس حالها من السرعة والبطوء والمختلفين لما يجب للغاية وينبعث عنها الميل
بحسبها من الميل يحصل الحركة السريعة او البطيئة واما غير النفسانية التي مبداها
طبيعة وقسر فيحتاج الى ما يحدد وحال اليها ملك اذ لا شعور ثمة بالغاية وغيرها في بحسب
ذاتها لكان يحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد
ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تفاوت بين المحرك وغيره فيما
يصدر عنه وذلك لان الطبيعة لا يكاد يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر
اذ فرض على الاتم ما امكن ان يكون لا يقع انه بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف
فالتفاوت الذي بسببه تعين الميل وما يتقيد على الحد المذكور من السرعة والبطوء
يكون لشيء آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي
من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء في الرقة والغلظ واما
الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن
ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو

الطبيعة

وهو الطبيعة او النفس الثاني مع مبدا الميل الطبيعي فان لم يلزم من ارتفاع هذين المعاوق القسري الطبائع
اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا الميل
الطبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو سلكنا وجه الاستدلال في المسلكين
ان الاختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة
القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى
وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة
واذا عرفت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع
معاوقة ما يقطعها فيكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل منها على
نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة لا في زمان
بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما عرفت هذا اتم ما اورد في هذا الباب واعترض
على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل
الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيستحيل واحدة
المعاوقة ويتفق في حد ما وحدتها فان زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال
انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب
من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك التخلف والمحال المذكوران الحركة بنفسها
لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت
اذا فرض وقوع الاخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ
او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناه لا مع حد
منهما هذا خلف والرجوع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا
مبدا ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع
عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان والمتحرك مثله في تلك

الف فيه جسم اخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحرك بما فيه زمانا اطول ولكن جسم
آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان تقطع في ذلك الزمان عين
ذلك المتحرك في اطول من الف فان اللاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول عديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة الف الى القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى
الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل ما فيه لان مع وحدة المتحرك
يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة الف الى الف فيلزم الخلف واما المحال
بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر
المؤثر القوي الى اثر الضعيف ربما لا يكون كنسبتهما فان قسر قوي الجسم منقسم
بانقسامه علمنا ان القوة المؤثرة انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها
بل ينعدم عند التجزئة وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد
دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون
في الاجسام الطبيعية مبدأن متباينين متخالفين يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال
فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال
ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه يستمر في الجميع والزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وتنقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصورة والطبائع ومنها ما يحل في جملة
منها ولا يكون منقسما بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالمنع عن الاثر بسبب الصغر
غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترطنا في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية
وعن الثاني انا لم نحكم باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة
ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فهو هناك من خارج
فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة
مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لامتناع الخرق
ذكره يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما

لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل اقول لو كان زمان لا ينقسم لما كان
له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم
الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لم تثبت بهذه الحجة لانها مبنية
على التناسب وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او
وضع او شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه
من مادته او اتفق من اسباب خارجة لا يقوى من تقاوم اياه وضع او شكل صار
اولى به كما يعرض للكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاولى بسبب
غير ذاتها وان كان معلوما من ذاتها انها لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي
تختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه
وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل فلكلك يجب ان تعلم اولا ان
كل شيء معقد تكن وضعه مبرءا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فا
فرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يختص الجسم
عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته او لداع مخصص او اتفاقا
فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق
الغير المقومة وقد نفيناها عن الجسم وان كان اتفاقا فان الاتفاق لاحق غريب وستعلم
ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة
قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع
موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشكك في ذلك وانما اورده الى هذا الموضع لانه لما
ذكر استيجاب الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل
بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الشكل على حكمه الاول وتقريره يجب ما في
الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع
او وضع وشكل والموضع ههنا ليس بمعنى المتبرز بل بالمعنى المذكور واما قال موضع
او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال و
ذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع
وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة ان عندنا لا يقوى الجسم عليها

كما اذا وقعت المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او
الشكل بعد الحصول اولى بالجسم لموجب اللاحق بما يوجد لعقد وجوده كما في المنطق
ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا لسبب قاسر عما كان عليه في الوضع او الشكل
فحصته انه قال به وذلك كما يوجد الكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مخصصا
بطباعها دون مكان مدرة اخرى لا بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض
وحصولها في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بعوضية ذاتها لانها لو لم يكن قابلة
للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع
اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي تختص بها لا بحسب استحقاق يقتضيه
طبيعتها ثم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن
لكل جسم طبيعيا منه غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور
المذكورة وكذلك الشكل هذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد
يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فاذا فرض كل جسم
كذلك لما فرضه يجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ولزمك ان تحكم بانه لذاته
يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا من قضايا التشكيك
وما قال كل جسم لم يذكر الموضع واختصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف
الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يتبع
الشك به اكثر فان بعض الجسم بمكان دون مكان الا الترجيح يرجع اما الى الجسم كما
الاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبيعته واما الى المحدث
كما في تخصيص واما الى غيرهما كما [illegible] وهو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق
الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها وان رجع ذلك الى الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يستطرد
في الاتفاق ويستلزم ان كل ممكن فله سبب اث في الجسم او اوجد على حال
غير واجبة من طباعه مقصود عليها من الامور الاتفاقية والعلل الجاعلة ويقبل التبديل
منها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال

عن

عنها باعتبار الطبع فكان فيه قوة اقول احوال الجسم لا تخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا
يجب بل يمكن والواجب بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجب انما يحصل
للجسم بحسب علل فاعلة تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طبع
الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت
الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله
قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان فيه وكان الجسم مبدأ ميل بالطبع الى المذكورة
واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الا انه لو
فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب
فلذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل اتفق والوضع بعين المقولة للفلك غير واجب
فزواله عنه ممكن وهذا اصل مهد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه اشارة الجسم المحدد
للجهات ليس لبعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا
يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فيعلله فالمنتقل عنها جائزة فالميل في طباعها او
وذلك بحسب ما يجوز فيه من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل
مستدير اقول يريد اثبات مبدأ ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس لبعض اجزائه
التي تفرض لانه متشابه فما معنى بما يدل على امتناع ان يكون المحدد للجهات جزءا
بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له
هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو ما في ذاته دون الجهة
ان هذا الوضع انما يعرض عن مؤثر غريب فاذن ليس هو واجبا بحسب طباعه فهي بعلة
لا معنى والمنتقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم
ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك
بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا وميل مستقيم او قرب
يمتنع وجوده عند المحدد فوجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل
المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في
موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ما احتجنا من نفسه وعلى ان المحدد للجهات بسيط

وبرهان كل متحرك بالقسر
ففيه مبدا ميل طبيعي

فلا

لان المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال
ليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قولنا وكل
بسيط تصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الاحياز ثم قال وكل ما يصح عليه
الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء
فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة
لان وجود امكان احراق القطن لا يقتضي حصول الاحراق فيه والثاني غير معلوم لان
العلم به موقوف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة
فاذن يجب ان تتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها
كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها تماما الا في تماثل فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة
حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا متناهية بحسبها وورد على الفلك
احسن بعضها في حكم الكرة وبعضها محل ما يحقق غير الاصول المذكورة في
الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان في ذلك مع
الامكان وقطع النظر عن الموانع الخارجية يمكن ... من الكوكب القسري المقتضي لوجود
الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير موجب
وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كان الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك
مانع ذاتي من الحركة المستديرة واما الخارجية الموانع فيه فلان الحركات البسيطة منحصرة
في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان
وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك
من سائر ما يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المحرك بسيط فهذا الحكم لوجه
العقل وان لم نعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود
ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لا يمنع
وجوده كمخصص ملتبس في جسم واحد منه وانت تعلم ان هذا التبدل البسيط انما
يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض الى نسبته الى شيء خارج واما
الى شيء من اجزاء ما اذ المكان ذلك الجسم اذا لابس ما يحدد جهته ووضعه بحيد ...

خارج

خارج محيط بين ان يكون بحسب جسم من داخل معه وما ذكرناه من ارادة ... ان الوضع المتبدل
بالمعنى موضعه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك
معا ان يكون عند ساكن اقول تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من
الافلاك المتحركة على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير
كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان تتخالف نسبة شيء من الحركة او الحركتين
او الحركات اما اذا توافقت في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون
محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولا يلزم ان كان
المتحرك لمحدد الجهات فاذن تبدل النسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب بشرط
شرط ما ويجب ان لا يجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد
يكون قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق
كل جسم مكانا بحسبه ويكون واحد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة
الثانية فيه في مكان غير ذي حيزها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي يطلبها
وان كان في المكان الذي يطلبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا
المكان مكانه فزحمه يجوز تمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو ذو
ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم يريد بان ان كل ما يجوز
عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة
وزوال اخرى عند تبدل الصورة المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة ويبين بان
اسبابها في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد
يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا
خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع
مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بنا هذا المطلوب وهي ان الاجسام المقتضية
للهيولى المختلفة ظاهرة فان ميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع
المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي دائما على الوجه الكلي فبان هذه المسئلة ان
حال الطبائع المختلفة لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض ذلك

بتدل

في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسب وكون احد الاماكن خارجا عن الاخر
وهو دال تقرر المطلوب فنقول ثم حال هذا المكان لا يخلو اما ان يكون بحسب
الصورة النوعية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها
الطبيعي وعلى التقدير الاول لزم ان تقتضي طبيعة الا مكان الكائن ميلا مستقيما الى
مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني لزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة
بحسب صورته الاولى الفاسدة وهو باعتبار مزاج الجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه
وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل موضعه مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن
في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه
ميل مستقيم والا لكيف يخرجه عنه واما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل
ولم يكتف بقوله المتمكن لان هذا المتمكن من حيث السحق لم ينقل بل انتقل قبل
كونه ما هو من جوهره ونوعه بان ان كل كائن وفاسد فعنه مبدأ ميل مستقيم
وهم وتنبيه فان سألت لعلك تكون ذلك المتكون لصيق الجسم الذي انتقل الى
صورته بالكون نفسه اوجبت لنوعيته ان تقع خارج مكانه فان الملتصق ليس هو المكان
بل هو المجاور اقول الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وذلك
وذلك ليس بواجب لان المتكون يمكن ان تقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو
ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء
من الماء المماس لسطح الهواء انه اذا صار هو هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل
والتنبيه على الحق بان يقال الملاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصق
ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقل اليه واوجب
وتحقيق ذلك بان يقال المكان الملاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة
مترددة والبيان المذكور بعينه عليهما عائدة اشارة الجسم الذي في طباعه ميل
مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجها الى شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ لمفارقته فيه لو صح
الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو انما وجوده عن صانعه بالابداع ليس انما يكون

عن جسم

مجلس شورای ملی
کتابخانه

عن جسم يبعد اليه او بعد الى جسم يكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمن عدم
واليه وطبعه انه لا يتخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء
الموقد ذلك وفساده اقول هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية
والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير
ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر
عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها
الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو
ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد تقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه
وقد تقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا مستقيما عند احد
حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي
امرين باعتبار واحد اما بحسب اعتبارين مختلفين فتقتضي والجواب عنه ان اقتضاء
الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو
استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم
حركة لتحصيله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة
فهو اذن ليس بشيئين مختلفين بالحقيقة او لا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر
مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه
والمفروض في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع
وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استدعت احدى الحركتين الى
الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان
محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع
ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ لمفارقته فيه لو صح ولفظه
ايضا في قوله وقد بان ايضا دل على انا لا نستدل بهذا الطريق استدلالا اول
وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده
انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية

انه لا يفيد اليه شيخ آخر فيكون عند ذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال وان
ان كان له كون وفساد وبعض عدم والبيه والفايدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان
بالاشتراك الاسم على الحدوث والفنا ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد
الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا مانع
في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد وبهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع عن
اطلاقهما بالمعنى الاول الثالث انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستلزمان
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يتخرق واشار
بلفظ هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق
لا يتعلق بامتناع الكون والفساد ومن حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه
الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك
بقوله ولا ينمي فان النمو هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء غذائية بالقوة
فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه
او تخلية عن بعضه الخامس انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل
ثم قيده بقوله استحالة توثر في الجوهر كشيء الا ان المو في ليس افاده وكون الفوا منه
لا ان سائر الاستحالات جايزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين
بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى
بيان ابسط لانه دخل في كلامه بالعرض والعرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على
ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية ويتبين من
ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون و
الفساد وبحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية العارضة
بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم
لامتناع وجود كل واحدة منها وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم
من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان
جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض

الشيخ لذلك تنبيه الاجسام التي قبلنا يحدث فيه قوى مهياة نحو الفعل مثل الحرارة
والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة لما تكلم على
الاجسام الطبيعية والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدا بايضاح احوال
الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي
اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار
احوالها المدركة بالحس وبالتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله يحدث
فيها اي ندرك باعتبار الاستقراء وقوله قوى مهياة للفعل في القوى قد مر انها مبادي
التغيرات وهي بحسب ماهيتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات
وتهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدات للفعل فان الفاعل بها هي موضوعاتها
معدات للفعل فان الفاعل بها لها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها
معدا للتاثير في شيء اخر فهي مبدا التغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها
موضوعها معدا للتاثر عن شيء اخر فهي مبدا التغير والحرارة والبرودة كيفيتان
ملموستان وقالت القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث
الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات في المركبات دون البسائط
والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في
الشفاء وغيره من الكتب الى ان الملموسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال انما رسمها
بعض لوازمها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء
منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك
هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة
تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقاربا الوضع صغير المقدار فلا يحس كل
واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو
بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوى الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في
جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير
القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل بالتفريق.

عاداتها

الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وانما التخدير يفعل بالفعل بفرط البرودة المقتضية
لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات
المنفعلة في الحرارة والبرودة شبيهة بهما لتاسيس برمايتبعهما عليهما واما الطعوم
فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة
والعفوصة والقبض والتفاهة وانما تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط
بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على
ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم
يتعرض لها الكتاب جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتامل في
طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ونقل طعوم
وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا
يحس بتاثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثيرة لانها غير محصورة وقوى مهيأة
نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة
والهشاشة قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يشكك في الصلابة
وانما جعلها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي
مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال
والتشكل واليبوسة بما تقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكر
اولا ما تتوقف عليه الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يعرفون الرطوبة بالبلة
ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب
ذلك هي الجفاف وقد طال البحث من اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان
البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الرطوبة
النافذة الى الباطن والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة
والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك لا جرم
تتامل ولا يشتغل بايراد البيانات الغايبية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام

غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله
الغمز بان ينطوي ويتماسك من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل الرطوبة
اللين بانغمازه حتى الاصبع مثلا فهناك امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل
والثالث الاستعداد وقبول الانغماز وليس اللين الا الاخير ولذلك قيل الصلب هو
الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلاثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل و
الثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم و
ليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ويرجع حاصل البحث
الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا الانفعال وعدمه عن الشكل
الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن فاذن لا فرق
بينهما بحسب تفسيره الرطوبة واليبوسة تشبهان من حيث الماهية الكيفيات
الملموسة والصلابة واللين لا تشبهان في المحسوسات بل في الكيفيات الاستعدادية
والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر اثارهما
في تفسيرهما ليعقل بالتسامح بتصورهما واما الرطوبة واليبوسة فلا يتوقفهما
لكونهما محسوسين بل ذكر بعض الفاظهما ليقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما
وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة
التشكل اضافية وانها انما تفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي تركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى والاستعداد والانغماز
مع وجود الحركة والقوام والشكل غير الاستعداد والمنفرد عنها فاذن يكون اللين عند
الشيخ على ما عرف به هذا الفاضل الشارح مجموع امور يكون الرطوبة احدها الا الرطوبة
وحدها وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير الاستعداد وقبول التفرق
والانفعال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل
واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والشيء بها
يمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة
والهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة

وما تقتضيان كون الشيء معدا لكونه انفعال ما ثم اذا فتشت وجدت في التأثر
وجدناها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي
يتبرد بالتماس بالحار ويسخن بالمماس بالبارد وداعي لهذا الحكم تجد شيئا
كلما [illegible] منها اذا اعتبرت ان جسما يوجد عديما للخفة مثلا كون ولا لون فيه ولا رائحة
ولا طعم او وجدته منتهيا الى الحرارة او البرودة مثل القدح والتخدر وكذلك الحال
في الهيئات المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا رطوبة ويبوسة
لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها الشكل من غير مانع فيكون
رطبا او يصعب فيكون يابسا واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا فليس من الاجسام
واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها جسم جسم او فيها مثل الملاسة والصلابة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة
والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه
المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء او الماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه
وغيره فاذن كل احد من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط الحامل بكونه خاليا
عما تدركه وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو
الحيوان عن تلك الثلث ولا يخلو عن اللمس فلذلك يحس الملموسات باوائل المحسوسات
ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس
الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة
وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان يرجع
عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك بحث هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي
التي بها تتصف الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات
والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد [illegible] واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا [illegible]
تنبيه هاهنا الجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بالطبع هو الماء
والبالغ في السيلان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اراد ان يشير الى
ان [illegible] لما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات

استقصات

استقصات المركبات ومنها انها اركان يحصل بعضدها عالم الكون والفساد وباعتبار
الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب
ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المرتبة
وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار
الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل [illegible] الفارابي فانه قال في مختصره
[illegible] للسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد
البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فمعقول في
تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية
والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانحصار الكيفيات الاربع [illegible] المزدوجات
الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كا
الحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا
الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا مزيد لها على التعين في البحث اقتصر
على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتان في الجسمين
اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتان في الباقيين
اظهر منهما باسناد كل واحدة من هذه اليهما وبدأ بالنار فنبه بقوله والبالغ في
الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف
واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد الحقيقة
في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول بمنزلة رسم مساو [illegible]
لا [illegible] وكذلك في الثلث الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود
لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخيرين مع ان المراد عنده واحد قال
الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهوائية والارض لان
من الحكماء الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب
ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك
الاشتباه [illegible] قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين

الفعليتين
الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف في كل جنس على الاخس اولى قال وهذه الاحكام
ليس فيها اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة غير حارة لا
كون في غاية الحرارة ورد عليه الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة
لها وعدم الموانع حاصل ثم فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد
ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها
اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء اكثر لوصول الماء الى المسام والتصاقه بالاعضاء
اشد كما ان النار اسخن من الملموس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان
كان هو السيلان فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة لا غير
الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل
لازمة للقوام واللطافة   ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما ان
ولا شك ان اخف الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها سيلانا
هو الهواء ولم ينازع في ذلك من نازعه الا القياس والاستدلال وذلك بأن افرط من
عنده ههنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف
يتشبه بالماء اذا سخن ولطف   لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة
وتعينها اراد ان يصفها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض
ويبوسة النار وانما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ
كذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف ولم يقل حار مطلقا
لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يكن
ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة
الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن وتلطف اي تحلل وتشبه بتبخره وتصاعده في حيزه
فانكره هواء لان ذلك لا يكون تشبها والتي هي اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء
ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل و
الكثافة بالتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف
ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن

والارض اذا جفت وطبخها ولم يتسخن بعد بردت وهذا الاستدلال على برودة
الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح
الحارة وغيرها   واذا احدثت النار وفارقها سخونتها تكون منها اجسام
صلبة ارضية بقيته فيها السحاب الصاعق اقول يريد اثبات يبوسة النار و
استدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقها السخونة
وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه قد قال في
بعض اقواله انها تتولد عن الابخرة والادخنة الارضية المتصعدة عن الارض
المحتبسة في السحاب الدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل
الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتنفت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت
حكاية الهواء وهذا اظهر قوله في الصاعقة وايده الفاضل بان الصواعق على ما يحكي
الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجارة تارة فلو كانت مادتها النار لما
اختلف هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه
الاجسام في معادنها قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر
النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر
فيه الماء   لما بين كيفيات هذه الاجسام اراد ان يبين تباين صورها فان البسيط
لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد
الى تأكيد الحجة اقوى فاسند اقتضاؤها الامكنة التي ليست على ما تدل على اختلاف
الصور وهو ثبت هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا
واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما قيد
اقتضاؤها الامكنة المختلفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال على ما هو
اوضح الاستدلال على اختلاف الامكنة والمزاوجات من العناصر التي ورد فيه تكون
ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة وهي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه
وصعود الهواء من حيز الماء في هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض
وبقاياها ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو حق في نفسه وذلك في الاطراف

اظهر اقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد قرب الجسم الى مكانه الطبيعي فزيادة ذلك
لان العائق مع ذلك منتقص شيئا فشيئا فينتقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية
والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر ويتبين من طفو الهواء يطفو فوق الماء لا لضغط
ثقل الماء اياه محتبسا تحته مثقلا له بالطبع كذلك ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع
طفوا او القسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر اقول لما كانت
الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين
الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر
دون كلياتها وكان من المحتمل ان تكون جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات
بالطبع بل بالقسر اما لجذب ما يحركها اليها او دفع ما يحركها منها كان من الواجب
ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الاكبر تكون اسرع منها
للاصغر والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر يكون اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل
مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر تتحرك الى امكنتها
اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر
ليس طفوه لضغط ما تحته اياه محتبسا تحته مثقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان
العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى
فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات
المذكورة وقد كان بيانه خاصا بالهواء والماء ثم اشار الى الباقية بقوله وكذلك في
الحركات الاخر قوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما تعلقت قطرة
الى حد يثبت ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون على الماء الحار وهو
الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء ولذلك قد يكون صحو في قلل
الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمد سحابا ثم يبتلى البهائم موضع اخر ولا ينعقد عن
بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثم يصحو ثم يعود ريد اثبات
الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول
تغيرات الاجسام العنصرية اما لا تنتهي الى مباين لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تتبع

سرعان ويسمى فسادا وكونا كالماء وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد و
تضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع من جسمين يفسد احدهما و
يكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد
منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل عن
ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون من عنصرين متجاورين
لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يكون من الاطراف الا بعد تكونهما وحينئذ
يكون ذلك الكون مركبا من كونين متقدمين والعناصر المتجاورة تقع بينها
ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث
بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد
فاذن الانواع الاول ستة وهي بسائط واربعة من الباقية مركب من بسيطين
وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من
ثلث بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين
الهواء والماء لان الكون والفساد فيهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على
نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة
فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانقلابها بسبب
ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قد تفرقت على اجزاء هوائية فلم
يكن غير لان الهواء لا يستتر في الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره فلشهرة
هذا النوع لم يذكره الشيخ واقتصر على ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في
ابانة كون الهيولى مشتركة وهو دال على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من
هذا الازدواج على نوع واحد وهو بان يكون الهواء ماء فاستشهد على تبيين احدهما
الذي لا يحصل الا على الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد
فيه فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يكون من الهواء
وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل مما يجتمع من الهواء اللطيف على ما ذهب اليه منكرو
الكون والفساد ومن الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره انه يترشح ما في داخله

والاول باطل لان الهواء اللطيف بالاثار لا يمكن ان يشتمل على اجزاء اكثر من الاولى خصوصا
في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية متقدمة بعد حد الفرط حرارة هواء
ولا تبقى مجاورة للاثار وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد بطلانه اشتباها ما عاد وتلك الاجزاء
اذا قوا اثر حدوث الذي بعد تجمعه من الاثار مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاثار
مع كون الاثار بحاله الا وسط واما تاخرها فيكون حصوله كل مرة انقص ما كان قبلها
وان تراخى ازمنة حصولها فيكون من حصولين زمان اطول مما بين حصولين
قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء البعد من الاثار اليه مع ان ذلك
بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع حدوث حرارة الهواء بها لا يمكن من خرق حجم
كثير من الهواء وكل الوجوه تخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد
اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يحتمي من الاثار ما حدث عليه وبكونها الاثار على حاله
من البرد وذهب الشيخ الى ذلك بقوله كلما انقطع مد الى اي حد شئت وبنى على
ذلك ان كانت برودة الاثار منقضية لف والهواء المحيط بالاثار وجب ان يصير كل
ذلك الهواء لا محالة سيلا اي حينئذ ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري
الاثار ماء صافيا وليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة الدوام واجيب
عنه بان جرم الاثار لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف
تحفظ الكيفية بطيئا واذا لاح على القوة المتكيفة اشتدت كيفية ما فوق ما اشتد
كيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتد على الايقاعات الحارة اسخن
من تلك الايقاعات فالاثار المذكورة قد تبرده بنفس الهواء اللطيف به ولا لسرعة
كيفية الكيفيات الغريبة يحيل الهواء اللطيف به طاهرة عن برودته الشديدة سريعا
طايفة الهواء ما دام على سطح الاثار اما اذا نحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد
اف ودوات في وجهان فقال الذي يترشح مما في داخل الاثار وهو ايضا باطل
لوجود الاول ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه مايل بسبب وجود الجد الذي
لم يحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن
ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك

الوضع

الوضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس لانه في موضع الرشح قدر
قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان
هذه الصنعة تقيد هذه الفائدة والثالث ان الاثار اذا كان حارا وجب ان يوجد
الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار
الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الاثار الحارة هو الطف واقبل للرشح ولما ابطل
الوجهين صرح بالنتيجة فقال فهو اذن هو استحالة اي الاستحالة والثاني بانها
لسحاب المتولد في قلل الجبال وغيرها من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك
الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزل ذلك السحاب ثلجا بحيث
يعود الصحو تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال
فيضرب البرد هواها الى ان يولد ثم يعيد ويريد بالبرد البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال
صاحب الصحاح برد يضرب النبات والسحب قدم حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان و
طوس غير مرة وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان لان الوجه
الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاثار للهواء ليس باعظم
من تبريد الاراضي الجدبة اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تختفي الشمس عنها سنة
الشهر وذلك بعض انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء البرد ووجد
نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فادون يلزم ان
يستمر الثلج والمطر الا ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس
بقادح في غرضنا وذلك انا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها علة لسبب
شرطا بمعنى ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شي هو وانا ادعينا حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة
تامل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بتا هذه ما يتفق حصولهما عنها ثبت
ذلك لمن ثبت هذه واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا مرجحا هو البرودة مثلا كما انا
فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكمنا بفقدان شرط او وجود مانع
بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمنا بامكانه دفعا

وقد تحقق ان النار بالنفاخات من غير نار اقول لما فرغ الشيخ من تفصيل
الازدواج الاول شرع في الثاني وهو بين الهواء والنار اما تصيره ناراً فهو ظاهر
لان الشعل المرتفعة يضمحل الهواء على ما ثبت به ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم
يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تحقق ان النار بالنفاخات من غير نار ويكون
ذلك بالالحاح النفخ على الكير وسد الطريق لئلا يدخل منها الهواء الجديد كما ثبت به من
زاول ذلك وقوله وقد تحلل الاحجار الصلبة الجرية مياها سيالة يعرف ذلك
اصحاب الحيل كما قد تجد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة
بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة   هذا هو الازدواج الثالث وهو
بين الماء والارض وهذا بعينه وقد الارض ماء فكما قال وقد تحلل الاحجار الصلبة
الجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها
املاحاً اما بان تحرق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء
كما ثبت في الاوفاق الارضية الذهبية المحترقة كيف تصير ماء وتذوب بالماء والماء
من الاجسام الذائبة بحسب مصطلح القوم واما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد
تجد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك ثابت في بعض المياه التي تنعقد
حجراً بعد جزء جامن منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظرته لانه ابعد فذكرها
بالقياس اليها ولم يستانف له قولاً بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد
ثم انتج المطلوب من المجموع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد
بالاستحالة هاهنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل
الشارح مما اقتصه وتوجيه بعض اصحابه ان هذه التغيرات لم يجوز ان يكون
استحالة في الكيف مثل الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء
في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس
بشيء لانه يقتضي الانكار بالامور المحسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها
جسماً واحداً ويكتسي بهذه الكيفيات ومع ذلك فيبقى الكيفية التي استحال اليها
العنصر هو ذوات السببية المقتضية اياها دل على حدوث صورة يستحفظها اشارة

وقيس

وقيس هذه وهي اصول الكون والفساد وفي عالمنا هذا وهي الاركان الاول
وبالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حيث يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة
فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق
كالماء   قد ذكر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد
ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب المركبات منها وعناصر
تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال اي الاستدلال عليها من حيث
انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول ظهر فاصاكما
اراد ان يذكر الصنف الثاني فمهد في هذا الفصل حال امكنتها في الصعود والرسوب
وبين ذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي
اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة
الى عالم الاجسام وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء اولية
للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضاً اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها
لا يكون اول فالاول للمجموع هي هذه وقوله وبالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف
مطلق نحو نفس جهة الفوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة
اما خفيفة واما ثقيلة لانها وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فالاول التربيع
واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء
هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويستعلي
طبعه ان يقف طافياً بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك
واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة
الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والعنصرية بالاضافة
يعني ان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة من المركز
الى المحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط ويتوهم ان يتحرك عن المحيط لا ان يكون

تأثير الكيفيتان متضادتين كما ظن بعضهم لا نهاية فيهما الى نهاية واحدة وهذا الشكل
الهواء فانه يرتفع تحت النار ويطفو الخشب على الماء والثاني الذي ذكره فيه
النار نفسها كانت النار سابقة الى المحيط فتوقف عند المحيط ويصل خفيف بالاضافة
وهذا الوجه قريب من الاول وليس فيه هذا الاعتبار يشارك النار لكنه تخلف عنها
بالاعتبار الاول لا يرد فيه المحيط بما يرده النار قال الفاضل الشارح واما ما قال خفيف
ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لكون القسمة حاصرة ولكون متناولا للمعنيين
المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه اما قال
خفيف مطلق كان النار ولم يقل فان النار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان
كان على ما قرر اما لو كان قال فان النار خفيف مطلق لكان يحتمل ان يكون مع النار شيء
آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان حصرها واتمام ما ذكره الفاضل
الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه حيثان بسيطان قوله وانت اذا تتبعت
جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتهية بحسب الغلبة الى واحد من هذه اقول هذا
بيان ان الاجسام التي تحل اليها المركبات وتتركب منها ذات ... في الاستقراء وتتبع احوال
المركب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء الثلاثة وما
منها غير موجود وقال الفاضل الشارح ما قبل الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة
هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير
بالاستقراء وشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء لعدم الاحساس بالثقل بان
الجزء الواحد منه غاية في الخفة احساسا ليس بحقوق لانا نحكم بجزء مفصول من كل
الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكليته فالميل فيه ليس الا بالقوة
اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس
والاستعداد ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في
الاجزاء الارضية والمائية ليس بحقوق لانه بالنظر الى المحفظ ليس ببعيد على ما سيأتي في
ذلك وجود النار في المركبات بانها لا تنزل من الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك
ولا تكون عن غيرها الا ان الاستعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية ضعف من

الاستعداد

الاستعداد لقبول جزء ايضا ليس على ما يجب اما المعد كاستحالة الشمس غيرها اي احار
غالبا على سائر الاجزاء تصير الاستعداد لقبول النارية اقوى قوله ثم ان هذه تخلق منها
بامتزاجات تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات و
الحيوان اجناسها وانواعها اقول يريد بيان كيفية تولد المركبات عن هذه الاصول
الاربعة والمركبات منه ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس
غاذية ونامية ومولدة للمثل ولا حس له ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحاسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا و
جميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية و
اول كمال في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع
بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات
ومن النبات ما يصدر عن المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لانواع
لا يحصر بعضها دون بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص
لا حصر لها بحيث لا تشتبه اشخاص غير الانواع والا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف
بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق
فانه كما سيأتي موجود واحد في الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب
امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع
النوعية التي اجتمعت مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها
اذ الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على الاختلاف اربعة فهو اذن بحسب احوالها
في المركب وهي ما يعرض بعد التركيب والمركب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات
في القلة والكثرة متناسب بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب
باختلاف ذلك لا محالة فذلك الاختلاف انما يحصل المناسبة من اختلاف اسباب المركبات
فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها المخلوقات اشارة
الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامتزاجات اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب
وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف المركبات باختلاف مقادير الاسطقسات

بعد تناسب بعضها الى بعض ونوت نحو خلق مختلفات ره الى ان الاستعدادات انما تصير بهذه
الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبادئها المفارق والمختلف مثال الهيئة العارضة
للجسم بسبب اللون والشكل نسبة الى الكيفيات المختلفة والكميات والمراد بها مبادي
تلك الهيئة التي هي الصورة النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها
وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يخرج
ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي
على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة لكنها تكون بحسب النسب
المختلفة الواقع لبعض الاستعدادات الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد منها صورة
مقومة منها منبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية والحافظ الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن وان يختلف عليه الجمود والسيلان والماهية محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة
فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق
فلذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى
والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة
نوعية يصدر ذلك الواحد بها هو هو على ما تبين في النمط الاول منها منبعث كيفياته
المحسوسة واستدل على مباينتها على ما تقرر في ايقان ومنه الحجة الاولى قوله وربما تبدلت
الكيفية والحافظ الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا يبدل الكيفية الا تعاليه ماهية
محفوظة وهي الصورة النوعية فان المتبدل غير المحفوظ في الاحوال قول الفاضل الشارح
ان التبدل بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال السيلان والجمود عنهما
بذلك مطلقا غير مسلم وان قيد الحكم بحال حفظها قبل فما قال الشيخ لان استلزام
الشيء كيفية ما حال الذات استلزامه اياها حال التركيب قول الشيخ
يدل على انه الحكم بذلك حكما كليا ثابتا للجميع في جميع الحجة الثانية وهي اعم من الاولى
قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف
بالخلاف وذلك لان المائين لا يكون احدهما اشد مائية ان يكون اشد حرارة من آخر

قال الفاضل الشارح على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف لان العقد المعتبر
ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك مقابضا للصور بل بطلانها وان لم يزل بل زال
ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد الا في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل عام في غيره
في الكيفيات لان القدر الذي المعتبر في نوعية الكيفية فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم
يكن الزائل معتبرا فيها وان صح الدليل فقد بطل احدى المقدمتين وان لم يصح
فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو ان يكون المحل الواحد ثابتا الى حال فيه
يغير بان يتبدل النوعية اذ ليس ما يوجد منها في انين بعينه ذلك الآن وتجدد جميع
على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه تلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف
هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة
والضعف هو المحل لا الحال المتجدد والمنصرم فلا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم
المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هويته والمحل المتقوم تبدله
وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله في شيء واحد متقوم
يكون هو هو في الحالتين والامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه
ليس هو هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاولى وليس تشتمل على الفرق بين الصورة والعوارض
بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للمحل والكيفيات عوارض كاينة
ما كانت لواحق فلذلك تعد الصورة من الاعراض وقوله وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها
بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية المختلفة فما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات
والسكونات تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات والضعيفة
التي تكون للاشتداد والضعف فهنا احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية
فدلها على ان الصورة النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي
السكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي
وغيرها قوى قوله واذا امتزجت تفسد قواها والافلا مزاج قال الشيخ في الشفاء
لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت و
انفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة

الحاصلة حينئذ صورة واحدة فتقتضي هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة
امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من الصور العنصرية فقوله فصار هيئة
قد اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بان المزاج حينئذ بل صورة ما ثم
كون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها
المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حدها
متشابهة في اجزائها وهي المزاج اقول يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت
وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر فان
الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا
صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا عن شيء
واحد وكلها محال فاذن ينفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن العكس
لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات
تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة وتكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر
في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل منها كيفية متوسطة تستبرد
بالقياس الى الحار حارا وتستسخن بالقياس الى البارد باردا وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتشابه
الجميع في تلك الكيفية وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها
اشارة الى ان الاستحالة في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل
بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة منها اي المخالفة قال الفاضل الشارح
لو حمل على التضاد وعلى الحقيقي الذي يكون بين الشيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد
شاملا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج
الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها
اي لا يستحيل ويكون في حالة تفاعل الصور في الكيفيات قوله حتى تكتسي كيفية متوسطة
توسطا ما اذ لو كان الحار عشرة اجزاء والبارد جزءا لكانت الكيفية المتوسطة اقرب
الى الحرارة منها الى البرودة وجوز على [illegible] البلغ والسلس فلا يكون الكيفية متوسطة
على الاطلاق [illegible] توسطا ما فقوله في حد متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ بالفتح

متشابهة

متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى من بين الاطراف وذلك لانه
يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات والكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون
حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا ما في الكتاب وقال الفاضل
الشارح امر المزاج مبني على اثبات امر الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد
اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في معادن الهواء وجود الارض
دليل على وجود الكيفية المتوسطة منها وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيها وهنا بحث
وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصورة انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات
الفعلية وهنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين
احدهما انكم جعلتم الصور فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات
الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وانا لم نجعل الصورة فاعلة في غير
موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدا
لحصول الحرارة في مادتها فان اثرت فعلت فيها وذلك بذاتها وانفعلت
المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي بتوسط
حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها
فيها انتقاص برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة غالبة على البرودة
لفعلت فيها حرارة وفعلت انفعل صورة الماء في مادة النار فيتكسر حتى استقرت
الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير
مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانفعلت مادة البارد
عن الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن
ظهر ان الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المستحيلة في
الكيفية لا الكيفية وهم وتنبيه ولذلك يقول لا استحالة في الكيفية وفي
الصورة لم يسخن الماء في جوهره بل [illegible] فيه اجزاء نارية داخلة والا لما ظهر البرد
بل [illegible] فيه اجزاء جمدية مثلا اقول قد تبين تمام معنى ان القول في المزاج مبني على الكون

بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على
القول بالكون فان الاجزاء النارية التي لطفت للتركيبات لا تنحط عن الاثير كما مر لم تكون
هناك وكان بعض السلف ممن تكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط
فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة
لا توجد منها شي صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية انما
يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب
ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا فيه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان
بارزا فيصير مغلوبا غايبا بعد ما كان غالبا ظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر
ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ
اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء
ما دام يسخن نار الكن الحار نار في الحقيقة ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من
داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه واما دعاهم الى ذلك الحكم
بامتناع كون الشي عن لا شي وامتناع صيرورة شي شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير
المزاج استدل بالبينة على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما وقدم الراي الاخير لانه اشبه بالممكن فيقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه
على فساده واستدل على ذلك بحجة اربع من التنبيهات قوله فان قلت لك
فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض ممن يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه اقول
هذا اول الاستدلالات وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب
عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن في
المحكوك هو الشي اليابس الصلب الذي ماسه مثله مماسة عنيفة كحجرين فان المحكوك
منهما يحمى بل يخرج منه نار وهو ما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يحلل قوامه
بالعنف رقيقا مخلخلا كهواء كير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الى خارج من الدخول اليه
فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة للعنيفة
توجب التخلخل المستلزم للسخونة في الهواء والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك

نسخة م

تحريكات شديدة فانه يسخن ايضا قوله واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل
مع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالعرض على قوامه اقول وهذا الاستدلال ثان
وهو ان لا يبقى الشي بين او سخانته انا بين احدهما مستحصف اي مستحكم
الجرم كالنحاس مثلا والاخر في متخلخل اي متخلخل في الوضع بعضه لاشتماله على الفرج
والمسامات الصغيرة كالكوز فلو كان التسخن بنفوذ النار فيه وفيما في الانائين لوجب
ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة التفاوت بين سهولة النفوذ وقبل
الاخر وليس الامر كذلك قوله وهل لا تستعمل من مصموم مسدود مع الابلاغ في
التسخين لمنع النفوذ وفي بعض النسخ مع النفوذ وكان لا يخرج منه شي بعده
حتى يكلف سكانه فانشق بعنف به اقول بهام القارورة شداده وقد امها الموضع
في فهذا هو الاستدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على ذلك المذهب ان يمنع
عن تسخين ما فيه سخنا بالغا لامتناع دخول الشي فيه الا بعد خروج شي عنه اذ التداخل
محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القمقم الصياحة اقول وهذا الاستدلال
رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية
فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتنقيح صيحة عظيمة لا يستخرجها الدواب
ومن شرح المتاخرين ان حدوث السخونة وان ادخالها مع امتناع دخول النار فيها
وخروج الماء دل على الاستحالة والكون معا قوله وانظر بال الجمد [illegible] ما فوقه
والبارد من اجزائه لا يصعد لخفته اقول هذا استدلال خامس وهو ان الجمد
برد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع والا لكسر هناك فاذن هو [illegible]
وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد
بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده وهم [illegible]
او لعلك تقول ان النارية كامنة برزت بالحك والمخضخضة لان نارا من غير [illegible]
سخونة ولا نارية اقول هذا هو المذهب الاخير وهو القول بالكمون والبروز ولما
اقتصر على الحك والمخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد بالطبع اغرب
وقال الفاضل الشارح وذلك لان الجسم انما يتقبل الى الحار بالطبع ما [illegible]

ذ بعينه عما يخالطه من الارض والاتي حتى نظهر كيفيته والالزم على ذلك استحالة نوع
من السمك ان يصدق بوجود جميع الناريه المنفصلة عن جميع خشبة الغضا فيها لخلفة
كيفيته منها فانه ثبت في ظاهر الجمرة وباطنه وتحقق فانه ثبت في جميع جرم الزجاج الذائب
عند انشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا اليابسة منه عند التحجر لكان السمك
ان يصدق بكونه كونه الاجزاء الارضية والسحق ولا لمحققة لمس ولا نظر لكشف ولو كان
هناك يكون او بروز لكان اكثر الكلام من رد فارق ثم الكلام بعد هذا طويل اقول فيه على
ان هذا المذهب بان النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا فيها انفصل في
في ظاهر حجرها وباطنها امتنع لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل فيه باطنها على سبيل
الكمون غير محسوسة ابدا وكذلك النارية الغاشية في الزجاج الذائب ولو كان قبل ذلك
في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن
النفوذ فيه والاحساس بانه باطنه بل ولو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر
لا يمنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجود الاجزاء الارضية والسحق ولا يدرك باللمس
والنظر لكن يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال
مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب
هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان
فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك مستغنى تطويلا واعترض الفاضل ان فيه
بان حرارة الادوية الحارة كالزيبون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها
غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون لكثرة الاجزاء فيه مثله فان
قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا
بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالت الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية
التي في الزيبون ونحوه لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا بذلك نقضوا
مذهبهم والا الزمهم [illegible] نكتة اعلم ان استضاءة النار انما تكون
لها اذا تعلقت بشيء ارضي فيشتعل الضوء عليها ولذلك اصول الشعل وحيث النار تكون
من شفافة لا تضيء ظل [illegible] فيه قد ظل عن مصباح آخر اقول يريد بان

ان النار

ان النار المرئية ليست بسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار
شعلتها وقيد ما يتنور النار لما وراءها استدل بذلك على كونها مستندة على اجزاء
الارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء وثبت
بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا
بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل
وحيث يكون النار قوية من ساير اجزائها انما يكون شفافة عند البصر فيها عدمية
الظل عن ساتره لما وراءها ثم قال ويقع لها فيها ظل اي راس الشعلة قوله و
ربما كان فيه اجرام دخانية واشاره اكثر من حجم الدخان حتى لا يكون لقايل ان يقول
ان السقف للاشارة وخلافه لاستعداده الصنوبرية مستعصية النار اقول هذا
جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل السقف وعدم الظل في اصول
الشعل كالاشارة اجزاء النارية وتعقب فيها هناك وعدم السقف والظل فيما
فوقه لانتشارها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا
فالاجزاء في قاعدة المخروط يجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون الشكل
كذلك بل كان بالعكس فكان انزاج راس الشعلة وحجمه واشاره اكثر من حجم
الدخان الذي هو اصلها ومع ذلك يكون السقف وعدم الظل في الاصل دون
الراس قوله فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة
لما مضى قوله واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشعلة استحالة
التامة صفت وظل انها طفئت اقول المحلل اليابس المقصود لا كثيف الحرارة
اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية
الفعلية واشد اثرا منها لذلك فاذا بلغ الجزء الاقصى الحار بالفعل لبعده عن
مجاورة الماء والارض ومخالطة اجزائهما وقد بلغ الاثير اشتعل طرفه العالية
او لا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فهذا الاشتعال ممتد اعلاه [illegible] الدخان
الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا
صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة وظن انها طفئت وليس كذلك بل طفو

ولعل ذلك من اسباب بطوها احيانا عندنا وهو كما اذا القيا في شجرة
تنور سوصارت النار فيه تنفا فيه لقوتها فان الشجرة مشتعل ثم تنطفئ قوله والا شبه نطق
ان اكثر السبب فيه وذلك عندنا استحالة النار هواء او انفصال الكثافة الارضية
دخانا الذي كلما قويت النار رق لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم
يبق ما يكون دخانا انما يبقى النار الضعيفة وذلك لان النار عندما تكون في الاكثر
ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم من حال
احالتها للارضية بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع
للغرض ومناسبة بحسب الجنس اول الكلام كان في المركبات ونسبتها في المزاج والخوض في ابطال
المذاهب التي تقدمت لذلك وهذا البحث لا مناسبة من حيث تعلقه بالمزاج والمركب وله مناسبة
من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول المركب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون
النوع وكان الاصوب ان نقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب
المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر
غير مرئية لبساطتها قوله انظر الى حكمة الصانع تعالى بدا فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة
شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل
اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكره النفس الناطقة قوله
الشيخ قد لا نخوض في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في
المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول
واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد
عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال
مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربع واخرج
الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن في العناصر واقلها اقربها من الاعتدال
الكلي في الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفيه نوع ليستوكره نفسه ان النطق استعارة لانه
لطيفة شبه تجرد النفس ونزع وجعل نسبتها الى المزاج نسبة طاير الى الوكر واعلم ان الحكماء ع
بقضايا والحكيم لهم استقراء على كيفية موضوعة وعدوا انه نسبه لها الى مبدا الواحد

ولسبها

وبسببها تستحق ان يفيض عليها صورة او نفس تحفظها كما كان لا كمل ما تم كانت البتة
اكمل والنفس الانسانية ابدا بها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد
كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما استعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد
بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بجعل
الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد
هو الذي يفعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بجعل فاعل فليس معناه انها
ليست بجعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست
بجعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرهما واعترض ايضا على
قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان
اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق
النفس بالجلد لا بالقلب قوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي
كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة
من الاعتدال لغلبة الجزء المتشابه عليها وانما ليست الاعضاء ما تتعلق بها النفس
اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج
الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تتركب من لطيف الاخلاط والشهد منها من الناس وهو
اول شيء تتعلق النفس به ثم ان تلك النفس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها
الشخصي النوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويبثها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو
تغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدا الحس والحركة وهو الدماغ ثم الى
سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها الى منافعها المختلفة المترتبة فكان
ينبغي في جلد الانملة وغيرها فيستجمع وكل الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب
فهذا ما اردنا ايراده على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

الى الارضية والسماوية لانها لا تقع.

النمط الثالث في الارضية والسماوية صح **نفس** انما فصل النفس

الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد ان كان في معنى ما يقع الكل
لو نسا كان الاول لجسم طبيعي الى الكمال الاول لنفسه ربما او الجسم جوهر فينبغي الجسم

لا لذاته واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس
الارضية المتناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد
قولنا الجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها
وغير توسطها ما يصدر عن افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية
هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل
تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث
تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا
يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته
وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة
العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس
اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل
شيء الا عن ثبوت انيتها اقول يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان
الكامل الادراك وغير الكامل الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس
الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل
عن وجود ذاته ثم زاد ايضا كالفرض من حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته
وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح
العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يوذيه مرض فيدرك حاله لا ذاته غيره
ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك حاله فيحكم بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه لئلا
يحس باعضائه بل هي منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي
غير محسوس كيفية غريبة من حر او برد وقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر
ولا قر ولا شيء يوذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن
جسده الخ فان الانسان في مثل تلك الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كالاعضاء الظاهرة
والقوى الباطنة وكونه جسما او ذا ابعاد وكونه ... وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن

ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان
نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان
وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها
بانها برهانية ثم تحكم في اقامة البرهان عليها ثم زيف براهينه خبط كلها لا فائدة في
الاشتغال بها تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك
اترى المدرك من ذاتك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما
يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط
ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير
افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لا وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او باطنك بلا
وسط ثم انظر اقول يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة
غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال
الادراك ما هو وكذلك المدرك به اي المدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة
كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه
او بقوة وشيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط
شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك
بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك
تنبيه اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك اذا انسلخت
عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما يدركه لمسك ايضا وليس ايضا الا ظواهر
اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كفانا في الوجه الاول من الوضع
تعطل الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او
دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة
وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء
التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت
فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره اقول

تحكم اي احتال
صح

يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة بحث عن المدرك وشرطه ان يكون اما
محسوسا او غير محسوس ولو كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءه
فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها فهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون
المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان
هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض
المذكور كان غافلا عن الحواس وعما ادركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون
المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور
غافل عن التشريح وعما يوجبه التشريح ابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتحقق
من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب مغاير
ينفك عن ادراك اجزائه التي تكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض
المذكور غافلا عنها فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن
ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا
لذاته قطعة من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سنذكره
يعني المتخيل والموهوم وهو قوله وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي
فيجب ان يكون لك فعل مثبت في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا
الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته
فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته
فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك
فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اقول
اثبات الاشياء التي تخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلة فان وجوده اظهر
من وجود علته فان ذهب ذاهب منهم ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله و
اثاره فان اكثر الناس يعرفون الاشياء باثارها وافعالها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه
خاص بحسب الفرض وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه

ذاته

ذاته ووجه عام وهو ان الفعل اذا اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعل فهو
لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته
وان اخذ من حيث هو فعل للفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من
ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الاستدلال
الفاعل او استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل على ما هو فاذن اثبات الانسان
نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه والفصول
الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه فقال
الانسان عالم بهويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته
المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك
فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد
بها ذات الانسان المدركة المذكورة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا اخر فالشيخ لم يقل بها
وينبغي ان نعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل مثل هذه النكتة فتجاهل في كثير
من المواضع مع ميله الى الجهال اشارة وهو ان محرك الانسان ليس شيئا غير جسميته التي لغيره
ولغير مزاج جسمه الذي ما يعرف كثير اكال حركته في جهة حركة بل في نفس حركته اقول
يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة
اليها من ماخذ اخر وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قيل وهو
فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتحفظها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي
لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع فمن الافعال
الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة وجمعها لها المتداعية
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها
على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي هي جمع اجزاء اخرى من الاستقصات
واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة
التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية

التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها بدون الفعلان مع الافعال النباتية
الحفظ المذكور بنفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال
السابقة كلها مع النطق وما يتبعه قال الشيخ رئيس في هذا الفصل ان يستدل ببعض
هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي
ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما نفصح وبدا
ما ظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية
المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها
موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان
المزاج يقتضي حركة المركب في المكان المقتضي لغالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع
او سكونه في مكان اللائق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة تقتضي حركات مختلفة
في جهات مختلفة لكونه كيفية سارية غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت
حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه
لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان
يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال
الحركة في قوله ما نعنه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء قال وذلك
في وقت الاعياء فان المزاج مانع كون الحركة سريعة كما ان اذا اراد ورفع قدمه
نحو الحركة الارادية هي المشوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول وفي
الاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد
الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا وفسر
ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى
اسفل فتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب عن هاتين الحركتين فقط بل عن
كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من
امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث حركة ما في جهة وعارضه
مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم

بل ه

صلب

صلب زج صاعدا او ايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة
في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون ابا ما يريده النفس
ولا يقصده المزاج كما في حال الحركة في جهة ما عن المكان الطبيعي او يقصده المزاج
ولا يريده النفس كما في حال الهوى مثلا وكذلك مدرك بغير جسميته وبغير مزاج
جسمه التي تمنع عن ادراك الشبه ويستحيل عند تعاقب الضد بمكنة الحس به اولا
وهذا الاستدلال على الادراك فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه الجسمية
المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن
ادراكه والادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى
معها موجودة مكنة بتمس المدرك بها وهي غير موجودة هو منه ولان المزاج واقع فيه
من اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يبتع
اليتها هاهنا المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظة قبل الالتيام فكيف لا يكون
قبل ما بعده وهذا الالتيام كالمحق الجامع الحافظ وهن او عدم تداعى الى الانفكاك
اقول وهذا الاستدلال بوجود المزاج بعينه وبقائه على وجود النفس وهو ان
المزاج كما مر انما يحدث من اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج ولم يتم بعد الاجتماع
ثم تفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى
المزاج موجودا والا افترقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود
محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان
على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه
قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان
قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكون قبل المزاج الثاني الذي هو بعد الالتيام
وهذا الالتيام تداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض
المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال موكد
للذي قبله باعتبار انه يدل فاذن هناك شيء هو الجامع الحافظ للمزاج وهو النفس

جسنا

بواقعها

الذي صار المركب به انا قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج
نحن اتولكان تسمية بالنفس فهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزا بدنكم ثم في
بدنكم اقول هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع
على ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا
صرح بانه جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزا بدنكم ثم في
بدنكم وانما كان تصرفه في اجزا البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق
اول تعلقه بالروح ثم بالاعضا التي هي اوعية ثم بساير الاعضا الرئيسة التي هي
مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضا المرؤسة الباقية وعند ذلك
يصير متصرفا في جميع البدن وانما اخر الشيخ ذكر الافعال المنسوبة الى النفس الانسانية
المذكور بالحركة والادراك لغرض ذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق
لان ماهيته غريبة الا ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالعقد على ما
اراد ومن ذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج
نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد في هذا الموضع سوال مشهور
وهو ان يقال انكم حكمتم ان المركبات انما تستعد لقبول صور اخر مبدا ما بحسب امزجتها
المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والان تقولون ان النفس التي
هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة للاسطقسات يجب ان تكون
متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع
للاجزا النطفية نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان
يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزا
بطريق التركيب وايراد الغذا وقال في رسالته المشتملة على الاجوبة مسايل المسعودي
واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع وما كتب بهمنيار الى الشيخ
وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ
كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزا الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع
اولا القوة المصورة ثم لذلك البدن من بعد النفس الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة

باقية

باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين
وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصوير المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول
النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في
الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي
جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي
حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشارات يخالف
ما ذهب اليه الفاضل الشارح هنا وما نقله عن الشيخ في رسالته والعذر ان كانت نفس
الام مدبرة للمزاج فكيف تؤمن التدبير بعد هذه الى الناطقة وانما يجري مثل هذا بين
فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والقوى
من القوى الخادمة للنفس التي يكون بعدها الات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث
النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان القدر نفسه من حيث انها ان تفعل
غير مستقل بذاتها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي اشار اليها الشيخ وغيره هو ان النفس
الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرد منها بالقوة
المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها
انسانا فتصير تلك القوة مبدا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالقوة
المعدنية ثم ان المني يتزايد كماله في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير
مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذا
وتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بترتيبها ايضا الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى
ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها
بنار تجرد او ريح يحدث في فحم من نار تشتعل بحرارة ثم تشتد فان الفحم تلك الحرارة
تستعد لان تجمر وبالتجمر تستعد لان تشتعل وشبهوا بان ذلك الحرارة
الغريزية الحادثة في الفحم بالصورة الحافظة وبالتجمر بما تبدا الافعال النباتية
والجمر بما تبدا الافعال الحيوانية والاشتعال بما تبدا الناطقة وهي في ... باخر

يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة وجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من
النقصان الى حد ما الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاثة الاخيرة فهي على اختلاف
مراتبها نفس البدن المولود ومن ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني في الجنين
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن
والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار
وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين
ايضا ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل ان المزاج محتاج الى شيء
آخر هو النفس سواء كانت نفس تلك الابدان او نفس اخرى اشارة فهذا الجوهر فيك
واحد بل هو انت عند التحقيق اقول يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل
المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو مالك الذات المدركة
لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ومبناه ان
كل واحد منها ينفعل من الآخر فوجب ذلك الارتباط فقال وهذا الجوهر فيك واحد وذلك
ان الشيء الذي يصدر عنه الحركات الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك
بديهي وهو الذي اذا اصابه وجع او عدم ملائم تداعى بدنه الى الانفعال وذلك بحسبه
ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك
بذاتك وتعقلك وان ذاتك بعينها دامت باقية ولو عمرت مائة سنة وزوال
عند حلول الاجل سنوات فاخذ البدن في الانتقاص والانحلال وانما استدل
على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين
لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك
في صدور الافعال النباتية عنك الا ان تبين لك بنوع من البيان قوله وله
فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك ان النفس الواحدة وقد تصدر عنها افعال
متقابلة كالشهوة للشيء والغضب على شيء والدفع للشيء والجذب له فهي من حيث تكون
متنافية لا تكون لها من حيث هي واحدة ملكة ولا اشتغال باحدهما بالشغل عن الاشتغال
بالآخر فهي من حيث هي واحدة لا يمكن ان يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء

حيث هي مبادي للتغيرات قوى ومن حيث هي لا تشتغل بانفرادها بل تشتغل ذاتها باستعمالها
النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله فاذا احسست بشيء من
اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القيت العلاقة التي بينها وبين هذه
الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكن من هذا
الجوهر المدبر تمكن الملكات اقول هذا بيان كيفية تأثير النفس عن البدن وهو ان
يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية
وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت واذعنت النفس لها فصارت النفس
كل مرة اسهل قبولا تمكن تلك الكيفية منها وتعسر بطؤ الزوال فصارت ملكة
وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما تبتدئ
فيعرض منه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء
انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف تقشعر جلدك
ويقف شعرك اقول وهذا بيان كيفية تأثير البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله
يقف شعرك هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات
قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب
العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة غضبا من نفس بعض اقول وهذه
اشارات الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف و
يختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال
نفوسهم وامزجتهم وبحسب ملكاتهم شدة والضعف تفاوتهم في اخلاقهم الفاضلة
والرذيلة فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة
وكذلك في سائرها اشارة ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك
اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق
اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي قوله

لما فرغ من اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي المدركة واما المحركة فبدأ بالمدركة
وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة
الارادية لا تكون الا عند الشعور بالمطلوب والهرب عنه فهي متاخرة عن الشعور و
لاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف
والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل
الحركة حتى يتحرك الى ملائم ويعرض عن غير ملائم ولذلك لم يكن للنبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما
على الآخر من هذه الجهة وانما جعلهما في فصلين [illegible] ومن شرف الرتبة للحيوان الى [illegible]
في تقدم الادراك على الحركة انما شرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان
والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا
يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية انتزاعا
ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه
الى الانتزاع فنقول هو ان يكون حقيقته متمثلة [illegible] غائب متمثل كذا عنده
كذا او احضر شيئا عنده [illegible] فالادراك معروض لاضافتين احدهما الى ذي
الادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء
وهو المدرك والى ايراد ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه
الاضافة كان المدرك والمدرك من المتضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة وبلا
ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله ذات بها
مدرك وعلى قوله ذات بها به مدرك بحث وهو ان يقال ان بعده نوع من الادراك
اخذ في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بابانه بعد الحضور فقط فقيل الحضور
عندها غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب
ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاصلا عند المدرك لحضوره
عند الحس لا بان يكون حاضرا [illegible] فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام
الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز
ان يكون بغير الحصول فيه كآلة الحس فيتخيل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن

والادراك يتبع المدرك ينقسم الى ما يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول
فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني ففيه لا يكون الحقيقة الموجودة
في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او
صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى
التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك
واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج
عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم
ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له
بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثني عشر
قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة كالنزاع مثلا
في المستحيلات لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج
ولما كانت مما تدرك علم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما الاجابة في ابطال
القسم الاول تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والثاني في قوله
او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو
القسم الاول فهذا ابان ما قال الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك
اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة
العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك لتندفع عنه بعض الشكوك الواردة على
كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون
ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراكا جهلا البتة لان الجهل هو كون
الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك
غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو احق لانهم يريدون بذلك التخلص عن الدغدغة
التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس هو تعريفا للادراك ولذلك تحاشى
فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال المتحرك
بل هو تعيين ما المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم

القسم

بالتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا عينا على التوقف فان الباحثين عن حقايق الاشيا
كثيرا ما يرومون تعريف الاشيا الواضحة المعروفة على الاشيا المختلفة وتمييزها كما لو كره
منطالبيه فوا حالها اى بالتساوى في تلك الاشيا ام بغير التساوى وكيف نسبتها
الى ما يتعلق بها والعبارة فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك
المحسوسات الجزئية باله والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الالات لا النفس وشنعوا
عليهم بان تقولوا النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم
وتشنيعاتهم وارده على ما فهموه منهم لا على ما قالته الحكما كما سنبين بيانه في موضعه فمن
اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة
للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان
يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصور المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة
قائمة بانفسها كما قال افلاطون او بغيرها من الاجرام الغايبة عنا وهذا وان كان مستبعدا
لكنه الزم ان صورة السما في الذهن مساوية للسما غير مستبعد والجواب عن الاول
ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل
اما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون
الادراك يعني الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى
ان المحالات ان تقف لانفسها موجودة في الخارج ولا يمكن ان يذهب الى ذلك
ذاهب واما القول بكون الصور المدركة في جسم غايب عن المدرك فليس بمستبعد
فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السما
المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسما لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم
الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الكاينة الذي لا حظ لها في الصغر
والكبر من حيث ذاتها او لاحتمال ان يكون المنطبع نصف مقدار من السما وذلك
غير قادح في ادراك حقيقة الصورة فان الكبر والصغر من الاعراض حقا وبان
في الصورة الانسية وبالجملة فمثل ذلك مما لا يجوز والاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي
مطلقا في ذلك ان هذا الاستبعاد ليس بوارد وعلى القول بان الادراك انما يكون بصورة

مطلق بل غاية ما في الباب انه يرد على القايلين بان الابصار انما يكون بانطباع
صورته صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الالة الجسمانية الموجودة
للتخيل ولا يرد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين
ايضا على القايلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان
الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا
التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من
قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات
التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها
والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافة الى الحس والعقل فاذا ثبتت
ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف وعرضت له الاضافة علم قطعا انه
ليس بنفس الاضافة اينما كان ومنها انه قوله حصول الاستدارة والحرارة في
القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان
كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو
محلها مستديرا من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون
بغير ذلك المحل له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يكون
محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي
بعينها والمحل جسما خاليا عن ضد لها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك
جسمانية ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمية ان تجعلها حارة فضلا ان
تجعل المدرك الذي يكون في ذلك المحل آلة حارا والاعتراضات التي اوردها على
كل واحد من الادراكات الجزئية يجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح
الكتاب بما ليس في متنه واحتج بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة
في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فيها قوله لو كان ادراك السواد عبارة
عن حصول الشي فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشي للشي
يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول

العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر للحاضر عنده
عكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول للادراك معلوما ولم يكن المراد منه هذا الحصول
تعرض للادراك ثم اعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه
حصول صورة ما للمدرك لا الشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول
العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وانه لو وجب
انا اذا تصورنا موجودا ليس هو بجوهر بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا نفي حلول
السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقد حلول السواد فيه ان كان
على سبيل الحلول في الاجسام فهو جهل وسخيف وان كان على سبيل حلوله
في المجردات فهو بمعنى كونه عالما به فلا تغاير بينهما الا تغايرا بالالفاظ المترادفة ومنها
قوله انا نعلم العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال في جسم قد تشكك في انه هل يعلم
ذاته وهل يعلم كونه عالما بغيره ام لا ودل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير
لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم نعلم ان ذاته باي وجه حصل
لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده و
حققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما هي مبينة لم
نتشكك في ذلك ومنها قوله فاذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما تقولون
فعقلنا بعقلنا بذاتنا اما ان يكون عين ذاتنا وحينئذ يكون هو ايضا ذاتنا بعينه
ويلزم حينئذ نفي التركيب غير المتناهية واما ان لا يكون هو عقلنا بذاتنا ويلزم منه ايضا
ان لا يكون عقلنا بذاتنا هو نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب
ان عقلنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيره انما هو بحسب الاعتبار والشيء الواحد
قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول
الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء ما لم يكن الشيء بمعنى ذلك
يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب في الالة فقط بل حصوله في المدرك
لحصوله في الالة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين
بل في النفس بواسطة تحصل في الالتين عند حصول الصورة فيه ان تغاير الاعتبار كاف

في الحصول والاضافة فان العالم لنفسه مغاير باعتبار آخر وليس يكفي في
الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل
في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان
نفس الحصول ادراكا لكان كذا والجواب ما مر من ان الادراك ليس هو حصول الصورة
في الالة فقط بل حصولها في المدرك لحصولها في الالة وههنا الادراك لا يحصل في
الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطتها من الالتين عند
حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر
هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله ويشبهه يقتضي الشك في الاوليات
والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه انما الابصار فهو حصول مثاله
في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري
مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ونبه عليه وهو ان الادراك كيف يكون
صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد
الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط
فيها الاول دون الثاني هذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها
قد اقتصرنا عليها رعاية للاختصار فان فيما ذكرناه وما سياتي من بعد لكفاية لمن
اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون
محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما
يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا
يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه
ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر
في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض
التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجردها عنه ولا يناله الا بعلاقة
وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الا ظاهر صورة اذا زال

وأما الخيال الباطن فيستحضره مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده
عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يمثل صورته مع غيبوبة حاملها وأما
العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتاً إياها حتى
كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً أقول لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبه
على أنواعه ومراتبها وأنواع الإدراك أربعة إحساس وتخيل وتوهم وتعقل فالإحساس
إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من
الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها
في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة و
لكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل إدراك الشيء من حيث هو
هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع
من الإدراك فهذه إدراكات مترتبة في التجريد الأول منها مشروط بثلثة أشياء حضور المادة
واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئياً والثاني مجرد عن الشرط الأول والثالث مجرد عن الأول
والرابع عن الجميع الثلاثة وإذ قيل المدرك واحد فقد سقط الوهم عن الاعتبار لأنه لا يدرك ما
يدركه الحس والخيال بانفراده بل مدركه بمشاركة الخيال وبه تخصيص ... وغيره جزئياً ولذلك
لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول وكل طبيعة كانت بنية
إذا أخذت من حيث هي هي صلحت لأن تقع على كثيرين ولأن لا تقع إلا على واحد وإنما تختلف
في ذلك بانضمام معان غيرها إليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من
تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي ينضاف إليها ويجعلها جزئياً شخصياً هو المادة أو
لأن زيداً لا يباين عمراً بالإنسانية ولا بما يقتضيه الإنسانية بعينها وإنما يباينه بتشخصه المادي بها
مستلزمة للمادة غير الأحوال المذكورة كالأين والكيف وغيرهما فالصورة المحسوسة
منتزعة نزعاً ناقصاً وظلمة لحضور المادة والخيالية منتزعة نزعاً أكثر لكنه غير تام والعقلية
منتزعة نزعاً تاماً ... والمحسوس ظاهرة وإنما مثل بالإبصار لأنه أظهر أنواع الإحساس
وحيث ... المنتزع العقل ... ماهية عن الماهية لجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود

والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وأيضاً لا تكون
بحيث يمكن أن تزول وأيضاً لا تكون مثل هذه العوارض شيء منها ما تكون الشيء محسوساً فقط
بل وعنده ما تكون معقولاً أيضاً وقد أورد في هذا الموضع سؤال وهو أن الصورة العقلية
من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية وتكون مشخصة
بوضعيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا
تنفك عنها وهذا مناقض لقولهم العقل يقتدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة
وأيضاً تلك الصورة التي في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن تكون جزءاً من ماهية ما شيء من الموجود
في الخارج قبل زيد وبعده فإذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها وأجاب بأن
الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من
حيث هي علم بشيء مجرد وإن علومنا كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب
سماه المتقدمون كلياً معقولاً على فهم المتعلمين والمتأخرون لما لم يقفوا على أغراضهم
ظنوا أن في العقل صوراً كلية مجردة وإلا فليس على ما ظنوه بل الحق ما ذكرناه أقول
الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالإنسانية المشار إليها من حيث
هي مشار إليها ليست هي التي في كل واحد منها ولا هي فيهما معاً لأن الموجود منها في
أحدهما حينئذ لا يكون مشتركاً بل خاصاً فهي إنما تكون في العقل فقط وهي الإنسانية الكلية
فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل
واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها بالإنسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة
صالحة لأن تكون كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص لحصل
ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق ... إذا أدرك زيد حصل في عقله
تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها وأما معنى تجريدها فكون تلك الصورة التي أضيفت
إليها معنى الاشتراك مجردة عن اللواحق المادية الخارجية وإن كانت باعتبار آخر مكنوفة
باللواحق الذهنية المشخصة فإنها أحد الاعتبارين مما نظر به في شيء آخر ومدرك به شيء آخر
وبالاعتبار الآخر مما نظر فيه ومدرك بعينه فإذن الصورة التي ذكرها الفاضل حاصلة
لها من الطرفين الإنسانية التي ليست في المحقق كلية ولا ذهنية وإنما التي سماها المتقدمون

سلکه وتبعهم المتأخرون منا وذلک لم نعرض لطائلة والعجب منه انه ناقض تحقيقه بما قاله
في مواضع غير معدودة وهو ان الکليات لا توجد في الخارج قوله فاما ما هو في ذاته بری
عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة الذي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس
يحتاج الی عمل يعمل به يعده لان يعقل ما من شانه ان يعقله بل هو في جانب من شانه ان
يعقل اقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكنه ان يلحقه شيء من
خارج ذاته لموافق عرضا له يجرد عما يغاير ذاته بل ما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا
تصريح بان لوازم الماهية ليست من العوارض الغريبة فذلک الشيء لا يمکن ان يکون الا بالماهية وهو
معقول بذاته لانه لا يحتاج الی تجريد فان لم يعقل کان ذلک من جهة القوة العاقلة لا من
جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الی عمل يعمل به کغيره معقولا بل العاقل يحتاج الی عمل تعقل
نفسها کالفکر مثلا الی ان تصير عاقلة والضمير في قوله بل هو يعود الی العمل ويحتمل ان
يعود الی المعقول لان ذلک الشيء من شانه ان يکون عاقلا لذاته کما يجيء بيانه وهو معنی قوله
بل هو في جانب ما من شانه ان يعقله کان الشيخ قسم الموجودات الی ما من شانه ان يکون
عاقلا والی ما ليس من شانه ذلک وقسمها ايضا الی ما من شانه ان يکون معقولا بذاته
والی ما ليس من شانه ذلک فاشار هاهنا الی ان ما من شانه ان يکون معقولا بذاته ليس يجب
ان يکون من القسم الذي ليس من شانه ان يکون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني
ما من شانه ان يکون عاقلا وانما لم يحکم بذلک جزما لانه ما لم يثبت بعد وسياتي بيانه واورد
الفاضل الشارح شکا تعداه ذکر ان المراد من المادة هاهنا هو المحل سواء کان محسوسا کجسم
او غير محسوس کالهيولی وسواء کان متقوما بالحال کالهيولی او مقوما له کالموضوع وذلک
لان [illegible] المحل ماهيته معقولة لا ينافي تعقل الحال فيها فان قيل فهذا التشکيل يجب ان تعقد
عقلها فانه ليست هي مانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان کان حصول ماهية
المعقول للعاقل کان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان کل ما ليس في محل فلکونه
قائما بذاته يکون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته وعاقل لذاته وکل ما تقوم بمحل لم
يکن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يکون عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بحصول مثاله
في ذلک الغير وهو الانتزاع اقول فهذا الجواب ليس کما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس

عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الی عمل تعقل بالتعمير معقولة
الحق ان المادة هاهنا هو الهيولی لا غير فانها هي المقتضية لکون کل ما يحل فيها من الصور و
الاعراض المحسوسة التي صار ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمکن ان يؤخذ من
حيث هي کذلک وحينئذ لا يکون شيء منها معقولا ويمکن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق
المشخصة وحينئذ يکون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن کون الشيء معقولا واما
کون الشيء عاقلا فهو يکون لقيامه بالذات بعد تجرده وايضا في ذاته لا بسبب عن عامل کما
سياتي بيانه اشارة لعلک تشتاق الان الی ان تشرح لک امر القوی الدراکة من باطن
اولی تشرح وان تقدم تشرح امر المناسبة للحس اولا فاسمع اقول لما فرغ عن
بيان انواع الادراکات شرع في اثبات القوی المدرکة واحوالها وابتدأ بالحواس فانه
وهي تنقسم الی ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلکونها ظاهرة الوجود لم يکن محتاجة
الی الاثبات ولما کان بيان کيفية الاحساس بها يحتاج الی کلام طويل غير مناسب لسياقة
الکتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبقها الی المعنی وبيان ما سياتي من احوال النفس
الناطقة عليها کانت مما يحتاج الی تحقيق فجعل في الفصل مشتملا علی بيان اثباتها وغايتها
والاشارة الی مواضعها وهذه القوی تنقسم الی مدرکة والی معينة علی الادراک والمدرکة
مدرکة اما لما يمکن ان يدرک بالحواس الظاهرة وهو ما يسمی صورا واما لما لا يمکن فهو ما يسمی
معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدرکات من غير تصرف ليتمکن المدرک من المعاودة اليها
او ادراکها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدرکة الصور واما لمدرکة المعاني
فهذه خمس قوی الاولی مدرکة الصور وتسمی حسا مشترکا لانها تدرک خيالات المحسوسات
الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمی خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدرکات وتسمی متخيلة ومفکرة باعتبارين والرابعة مدرکة المعاني
وتسمی وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمی حافظة وذاکرة وانما بدا بالجميع
مدرکة وان کانت المدرکة منها اثنين فقط لان الادراکات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدأ
الشيخ بتشريح الحس المشترک لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالتعليم
عما هو اظهر عند الحس الی ما هو اقرب الی العقل قوله اليس قد تشاهد القطر النازل خطا

مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كلها على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل
او التذكر واعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل فالقائل الشاتل والمستدير كالنقطة
لا كالخط فقد بقي اذن فينا بعض قوى ترتسم فيه ما ارتسم اولا وانتقل بمحاذية الابصار
الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها او في البصر كانت مشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات
فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها بين القوتين
يمكنك ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان الحاكم في
بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى اقول هذا اثبات
اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا
بالتذكر اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله المشاهد تبصر القطرة النازلة
خطا قوله اليها او في البصر كانت مشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي خط
والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسب المقابلة بينهما وتزول
عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون
الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة وتبقى متلاصقة على وجه تتصل
الارتسامات المتتالية في البصر بعضها ببعض لم يمكنا مشاهدة خط فاذن هاهنا
قوة قد تبقى فيها الارتسام البصري حتى هذا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها
فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها هاهنا
لتوصف القوة بها وسوء الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا
الاستدلال بانه قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل
شكل يحدث في جزء من الهواء وصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل الثاني
فيتصل الشكلان ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في
الخارج سفسطة وجوابه ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا
يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهانيا والتجربة لا يفيده والجواب عن الاول
ان بقاء الشكل الى ان يحدث عنده حصول شكل بعده يقتضي الكلام في الشكل الذي يحدث في
الهواء والنهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي

احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول في ذلك اولى ان ينسب الى السفسطة والجهالة
من القول بوجود قوة الانسان ان تدرك بها شيئا بعد غيبته لا نزاع في كونه مشتملا على الكون
ثبت به وما ليس في الخارج قوله مشاهدة ما مقابلة البصر ولا يكون فيه حكم ما يقابله واما
قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاثبات وجود
الخيال والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح و
استدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل
مغاير للحافظ لحجة هي ما لو احد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني في ان الماء يقبل الاشكال
ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضا فانها معارضة بالحس المشترك المدرك للاشياء المختلفة وبا
لنفس التي تفعل افعالا مختلفة اقول اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على
وحدتهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما
في صورة فيدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد
يصدر عنه الكثرة اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بعقده بان اوكان
وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصورة المادية
عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بعقد بان
وذلك لانقسام تلك الصورة اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير
دركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يكثر فعلها لكثرة وجوه الصدور
عنها قال والثاني ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة
اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الاول ينتج حكما جزئيا
منافيا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين
بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصورة بعد الذهول عنها من غير نسيان
والنسيان يوجب تغاير القوتين لان الاستحضار حصول الصورة في القوة بعد الذهول
حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان
يجوز الحصول في الحافظة حافظة له الذهول مقتضي العقول بناءها ولذلك ليس هو حصول

الصورة فی المدرک بل امر وراءه وعلی ذلک التقدیر یحتمل ان تکون الصورة حاصلة فی
الحس المشترک دائما والاستحضار موقوف علی حصول ذلک الامر وایضا فان القوة العاقلة
لیست لها حافظة مع انها تستحضر من غیر نسیان ومتی کان فلم حافظتها العقل
الفعال لعن فلیکن هو ایضا حافظا للحس المشترک والجواب عنه ما مر وهو ان الادراک
حصول الصورة للمدرک لحصولها فی الآلة والصورة حال الذهول غیر حاصلة للمدرک وان
کانت حاصلة فی الآلة والعقل الفعال محل المعقولات فقط واستماع مثل المحسوسات
فیه یصلح لان یکون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشیخ وبها یمکن
العوض یمکنک ان تحکم ان هذا اللون غیر هذا الطعم فاستدلال بالمشترک علی وجودها
معا وهو مبنی علی ان النفس لا تدرک المحسوسات الا بقوی جسمانیة والتقریر انها لا تدرک
بحس واحد من الحواس الظاهرة غیر نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حین
تحکم علی ابیض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرک البیاض والحلاوة معا بها والا لما امکن
فی جمیع المحسوسات الی القوة نسبة واحدة ولکان النفس لا تقدر علی هذا الحکم تمکه
الا بقوة مدرکة للجمیع فانها ایضا لا تقدر علی ذلک الا بقوة حافظة للجمیع والا فیتعذر
صورة کل واحد من البیاض والحلاوة عند ادراک الاخر والالتفات الیه واعترض
الفاضل الشارح بانا نحکم علی زید بانه انسان وهو حکم کلی علی جزئی فالحاکم یجب ان
یدرکهما معا ویلزم منه ان تکون النفس التی هی مدرکة للکلیات مدرکة للجزئیات و
الجواب انها مدرکة لهما ولکن لاحدهما بآلة وللاخر بغیر آلة فان قیل والذی دل علی ابطال
القول بالحس المشترک علی ما بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق لیس هو الدماغ ولو
جاز ذلک لجاز ان یقال بل هو العقب والکعب واذا ابصرت شیئا قلت ابصرته
ولیس احدهما بالعین والاخر بالدماغ والذی یدل علی ابطال القول بالخیال ان انطباع ما
یراه الانسان طول عمره فی جزء من الدماغ یقتضی اختلاط الصور وانطباع
کل واحد فی جزء وهو فی غایة الصغر والجواب عن الاول انک ایضا بالضرورة فی الصعوبة
تجد الذی هو الذائق ومحل الذوق وتعلم ان محل الذوق لیس فی عقبک ومن
اثبت فی ... استبعاد المحض وذلک لقیاس الامور الذهنیة علی الخارجیة قوله

ایضا

ایضا فان الحیوانات ناطقها وغیر ناطقها تدرک فی المحسوسات الجزئیة معانی جزئیة
غیر محسوسة ولا متأدیة من طرق الحواس مثل ادراک الشاة معنی فی الذئب غیر
محسوس وادراک الکبش معنی فی النعجة غیر محسوس ادراکا جزئیا یحکم به کما یحکم الحس
بما یشاهده فعندک قوة هذا شانها وایضا فعندک وعند کثیر من الحیوانات العجم قوة تحفظ
هذه المعانی بعد حکم الحاکم بها غیر الحافظة للصورة اقول هذا بیان لاثبات الوهم
والحافظة واما الوهم فهو قوة یدرک الحیوان بها معانی جزئیة لم تتأد بالحواس الیها کا
دراک العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئیة فادراک تلک
المعانی دلیل علی وجود قوة مدرکة لها وکونها حاکمة بها وبالحواس دلیل علی مغایرتها
للحس المشترک ووجودها فی الحیوانات العجم دلیل علی مغایرتها للنفس الناطقة وقد
یستدل علی ذلک ایضا بان الانسان ربما یجزم بشیء یقتضی عقله الامن منه کالموتی
وما یخالف عقله فهو غیر عقلی واما الحافظة فاثباتها وبیان مغایرتها لسائر القوی کما
مر وما فی الکتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التی بینی وبین ولدی
کلیة فجواب بان یقال هب انها کلیة ولکن الکلی لا یدرک من اشخاص جزئیة وکلامنا فی
جزئیات الصداقة الکلیة وایضا الاستئناس الذی یدرکه الانسان من صاحبه فی
وقت ما بعینه قوی مدرک بغیر العقل وکلامنا فی مثله قوله ولکل قوة من هذه
القوی آلة جسمانیة خاصة واسم خاص فالاولی هی المسماة بالحس المشترک و
بنطاسیا وآلتها الروح المصبوب فی مبادی عصب الحس لا سیما فی مقدم الدماغ
والثانیة المسماة بالمصورة والخیال وآلتها الروح المصبوب فی البطن المقدم لا
سیما فی الجانب الایسر اقول ذکر الشیخ ان الحامل لقوة الشم زائدتان
شبیهتان بحلمتی الثدی نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لین الدماغ ولم تبلغا
صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التی هی
الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تلاقیان ثم تفترقان الی العینین والحامل
لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذی منشأه الحد المشترک بین
مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ ویستعبد منه فی اللسان شعبة تنفذ فی ...

الاعلى في الانسان والكامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس
الذي منه وخلفه الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم
من الدماغ والكامل لقوة اللمس ساير الاعصاب وخصوصا النخاعية منها منشؤها ان
مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ و
النخاع الذي مبدأه ايضا الدماغ واكثره نخاعية على ذلك قال الشيخ ان آلة الحس
المشترك هو الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم
يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تتشعب منه خمسة انهار وكما
الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال الا انه في مقدم
ذلك البطن بالحس المشترك احق وما في مؤخره بالخيال احق فانما يتادى الادراكات
الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب لا التي في مباديها المتصل
بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بانه تبين الصفات
المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم استشكل بمثال الاستبعاد وبالتشنيع
الوارد على القصرة والتادية هنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب
الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدأ المشترك بجميع مثل جميع المحسوسات
واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تتبين فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل
من موضوعاتها وادراك النفس ليس تبعا لوصول الكيفيات الحواس للمحسوسات بزمان
تنقطع فيه تلك الكيفيات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمع في موضع تنقيدها
للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله
لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفاء في حد القوة المسماة
بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا
مقترنا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى
هنا حكاية قوله فيكون الدماغ كله آلتها هو لكونه مصدر الاكثر الافعال المتعلقة
بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لكان استخدامها المتخيلة
على ما في الحيوان وهذه البيت تقدم ذكرنا علة ادراك المتخيلة قوله وكذلك قوة رابعة لها ان

تركب وتفصل بالمعاني من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا
الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال
الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم
وبتوسط الوهم للعقل اقول معناه واضح والمراد من المذهب ان الوهم يتصرف
بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان
كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك
مع انه متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره
المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها لتتصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف
معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي
حضورهما لا ادراكها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر يتصرف فيه مدركا وعن الثاني
ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته
والآخر بحسب آلة او كلاهما بحسب آلتين قوله والباقية من القوى وسلطانها
في حيز الروح التي في التجويف الاخير وهو الآلة اقول هذه هي القوة الحافظة
وهي حافظة للمعاني وخزينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها
قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان
ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون وقول
ان الشيخ ذكره في القانون بهذه العبارة وهنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة
الحافظة والمذكرة المسترجعة لما كان غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان
ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فهذا كلام الحكم بالعبارة مطلقا وقال في الشفاء وهذه
القوة تسمى حافظة وتسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة
استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدا اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم
بقوة المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور التي قوله وهذا الاعلام انها
هي الذاكرة وكلها عبارة اخرى وهي ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء
ادرك في وقت آخر وحفظه على ما صرح به الشيخ في الحفظ والاسترجاع طلب ذلك

اللاحقة بالذكر فان الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل مركب من افعال
قوى مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ الفعل مركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة
وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في
آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس وشبه ان تكون القوة الوهمية
هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و
افعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصورة والمعاني ومتذكرة بما ينتهي
اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها حفظه وحكاية الحافظة وهذا يدل على اضطراب
في امر هذه القوى واقول قد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة
المركبة من الصورة والصورة ومن الصورة والمعنى ومن المعنى والمعنى هي كانها
القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل ليتقل الى الحكم وقد جعل مكانها
واسطة الدماغ لتكون لها اتصال بخزانة المعنى والصورة وهذا الحكم صريح بان محل
المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهب ان القوة الواحدة باعتبار واحد لا تفعل
فعلين مختلفين فاذن مصدر فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم
واحد دل على انهما لما كان المحل قوتين مختلفتين قطعا وهذا انتفى لا يمكن ان يكون مذهب
عن مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمذكرة
انها متحدة بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره قبل لا شك فيه
انها الخزانة التي موضعها موخر الدماغ ليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ
من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ
الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعل بيت حاكما على القوى الحيوانية قوله
ولا يدل على الناس … القضية بان هذه هي الآلات لافعال … اذا اختص تجويفا ورث
الافة فما اقول هذا الاستدلال متعلق الطب على كون هذه الاعضاء مواضع لهذه
القوى والطب لا يفرض من المدرك والحافظ ولا يعرض لاثبات الوهم انما ميزه والتجربات
الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط
الشيء بالذات وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة تدل على كون

هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان تكون مفارقة وقائمة ببعض آخر وان
يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال
الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى
ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او شيء آخر ولا بحث
آخر قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان تقدم الاقبض الجسماني ويوخر
الاقبض الروحاني وتقعد المتصرفة منهما وسطا حاكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين
عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى
ماخوذ من الغاية فانها تقتضي مرفوعا على الاعضاء على ما ذكر في الطبيعي في الطب
وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح
الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل
استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر
في مقدم الرأس الواجب على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع
مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الرأس والذوق في وسطه فليس
جعل الحس المشترك والخيال هناك في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى
من جعلهما في موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر
قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع
لم يعلل كون الحس المشترك ههنا بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب
وايضا فان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ
نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان
منافع الشفاء بهذه العبارة وينبت من مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس خصوصا الذي
للبصر والسمع ينبت منه لان الحس لطيف واللطيف الى جهة المقدم اولى وذكر
في الفصل الذي تلوه بعده وذلك ان القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية
بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من آخر المقدم من الدماغ وبه حس السمع هذه حكاية
كلامه وان كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوقي هذه فذلك الذوقي اولى بالحس

فلما كان اكثر اعضاء محتاجة للصنعة المذكورة في كتب الشيخ لم يكن تعلقه بجوهر الدماغ اكثر
من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة
التي اوردها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض
المدركات على بعض وحسنتها بالفضل في غاية على الفوائد لانهم معترفون بذلك الا انهم
ذاهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات واذا تقدم ذكر ذلك
مرارا فلا فائدة في التكرارات وانما نظرها التفصيل في قوى النفس الانسانية
على سبيل التصنيف عنوان النفس الانسانية التي لها ان تفعل جوهرها قوى وكمالات اول
بعد ذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان قوى الحيوان
المذكورة كانت متباينة بالذات لكونها مبادي لافعال مختلفة وكان تفصيلها على
سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة وجهة واحدة وانما
تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف
والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات السابقة وهي افعال هذه القوى فمن قوله
فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل
العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها
الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري
في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس تنقسم باعتبار الاولى
الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها تكمله ايا ما والى ما يكون
باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية
عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى بالاشتراك الاسم او التشابه والشيخ بدا
بالاولى لانها اظهر فانه شرع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا تتاتى
الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات
كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل
العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي
يستعين بالنظري في ذلك الى الراي الجزئي الحاصل فيفعل بحسبه ليحصل بعد مقاصده

في معاشه ومعاده فوقه ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا
بالفعل فاولها قوة استعدادية ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية ومحسوسة
نحو المعقولات وتقدم تسميتها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها
عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة
ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي
الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك
قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو
نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كانه
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا
وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني
ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار اقول وهذه اشارة الى قوى النفس
النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة
بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة ايضا مختلفة بحسب الشدة والضعف
فشدتها كما تكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وان يكتب متى شاء فقوة النفس
المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها حينئذ بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي
فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما لا يكون عند حصول
المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية
التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق
مالبغية اليها بعدها على حركة فكرية وفي طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب
الفكر ومنهم من يظفر بها من غير حركة ما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس
ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية وتسمى اثباتها واما
قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عندها قدرة على
استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاءت بعدما اكتسبت بالفكر او الحدس وهذه قوة

نفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كأنّ لها وهو المسمّى بالعقل المستفاد ولانها
مستفادة من عقل فعّال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة
العقل المستفاد فان كلّ ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره وقياس عقول الناس في
استفادة المعقولات الى العقل الفعّال قياس ابصار الحيوانات في استفادة الالوان الى
الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كان اقوى من ذلك ويسمّى عقلاً بالملكة مع الواو
العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة
القدسية وذلك سهو منه ويشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ السهو هو وجود الواو
المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى
فهي زيادة الحقها الناسخون خطاء والتقدير انقسام الكلامين وليس قوله ويسمّى عقلاً
بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيسمّى لاكتسابها الثواني
لان الشيخ هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول
لما كانت الانوار المترتبة في المثل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز
من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في
زجاجة الزجاجة كانها كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله
الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه
فسّر الشيخ تلك الانوار بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني
لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها و
الزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة
بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب و
الزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة
الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها
نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نيّر بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل

الفعّال

الفعّال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدّم العقل المستفاد على العقل
بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل والعقل المستفاد في الوجود متقدم
على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن
العقل المستفاد هو غاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوة الانسانية
والحيوانية والنباتية تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع
اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط
او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن
وما يجري مجراه فربما تأدّت الى المطلوب وربما انبتّت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط
في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل
معه ما هو وسط له او في حكمه اقول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى
الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر
ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات كثيرا وانما
في الكليات يكون مستعينة بالفكر وما يستغني عنها بالاعتبار كالامر وقوله استعراضا للمخزون
في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه
اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب لتطلب بها مبادي تلك
المطالب كالحدود والوسطى وغيرها فربما انبتّت وربما تأدّت وتم اذا تأدّت بحركة اخرى من
الحدود والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود والوسطى
دفعة ويتمثل المطالب في الذهن مع الحدود والوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء
كان مع شوق او لم يكن وان الشيخ يقول ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة
الاولى ويقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة
الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المستفادة به فالفرق بين الفكر والحدس والا بامكان الاجتماعات
ولا امكانه لان الفكر المنبتّ لا يكون سوى الا على وجه الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمّى
فكرا وهو غير المذكور في الفصل المقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح
بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة مشتركة بينهما وخص

ونسخ [illegible]

الاولى بالفكر والثانية بالحدس وقال الحدس ان تقع الحد الاوسط في الذهن والالم مشاق
الذهن منه الى المطلوب ثم قصد الى ما يقرن لشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور
بالاوسط والى ما لا يقرن به فيتأخر عنه وذلك حيط يشمل مع مخالفته التي على التأخر عن الصحيح
اشارة وللكل تشير زيادة والارشاد القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست
تعلم ان الحدس وجود وان للانسان فيه مراتب وانى الفكر فمنهم غبي لا يعود على الفكر
براده ومنهم من وقف فيه الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو انقف من ذلك ووافقا
في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما
انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عدم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن
انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة اقول يريد بيان امكان وجود القوة
القدسية وتقريره ان الحدس والفكر مراتب في الاتيان بالمطلوب بحسب الكيف والكم
اما بحسب الكيف فلسرعة الانتقال وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول
يكون في الفكرة اكثر لا سيما لما علي والثاني يكون في الحدس اكثر لتوقفه على الوكد ولان الحد
انما يكون لقوة من النفس وللكل المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان
ينتهي جميع الافكار بشخص عن مطالبه والكمال هو ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل
لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على
الحدود والاوسط لا تقليدي ولما كان طرف النقصان ثابتا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في
الكمال ظاهرات رة والاشتهات ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك ستبين لك
ان المرتسم بالصور المعقولة منها شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصور التي
قبلها قوة في جسم او جسم اقول يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة
المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذي
يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لانه زيادة الاستبصار ولما كان
المطلوب مبنيا على مقدمتين احداهما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم
ولا جسماني والثاني ان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة
في جسم وقد تبينتا بعيد فذكرهما واحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان

اكركه ح

بقا

معنى ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنها مع امكان ملاحظته
هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء
النسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في
اول الامر فهنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك لكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه
والا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقد مر التقسيم الى جوهر
كون احدهما مدركا والآخر حافظا لا تكون الا جسم قابلة للتجزئة واما العاقلة فلا تقبل
الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات و
يكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام
المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات
مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن هاهنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات با
لفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال فقوله وانت تعلم ان
شعور القوة بما يدركه هو ارتسام صورته فيها اشارة الى ما ذكره من قبل وقوله ان
الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم يغب عنها القوة اشارة الى حال حصول
الادراك بالفعل وقوله ارايت القوة لو غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل
يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بان يكون الذهول مشتملا على زوالها فان
المعاودة الى الادراك يقتضي تجددا لتلك الصورة وقوله فهاهنا اذن ان يكون
الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما نحو لذلك قوله واما
في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما
ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها
وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم
كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود ويلوح ذلك بمطالعة الخزانة والالتفات
اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا ممكن في الصور الخيالية المحفوظة في قوى جسمانية
فيجوز ان يكون الخزن لها شأن في عضو او في قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو
آخر او لاحتمال احدهما وقوى احدهما اشارة الى ما قررناه من ان القوى الجسمانية قو

ولعله لا يجوز فما ليس جسمانيا بل نقول نحن نجد من المعقولات بنظر ما هي الكمالات التي تقتضي
فما هو حاصل عنه ثم نستفاد وتمكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بين ذلك غير جسماني ولا منقسم
فليس فيه شيء كالمتفرق وشيء كالمجتمع ولا يصح ان يكون هو كالمتفرق وشيء من الجسم
وقواه كما لا يخفى لان المعقولات لا يرتسم في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة احتياجها
الى حافظ وقوله فبقي ان هيهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات
فتنجي ذلك وانه اثبات الجوهر المفارق واراد بالخارج عن جوهرنا مباينه لذاته بالذات
واثبات الخارج عن جوهرنا ولم ينقل عن جسمانا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو
جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر غير عقلي
والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بينه
وبين نفوسنا اتصال ما ارتسم منه فيها الصور التي تغليب الخاصة بذلك الاستعداد
الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تقبلها النفوس المدركة
لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي العلل للاستعدادات الخاصة من الادراكات
الجزئية التي تقع المعدة للادراكات الكليات والادراكات الكلية المناسبة لتلك المعدة هي سبيل
المدرك الكلي قوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني والى صورة اخرى
انمحى المتمثل الذي كان اولا وكان المرآة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه
الى جانب الحس والى شيء آخر من امور القدس اشارة الى حالة الذهول وعرضه وتمثيل
بالمرآة لانها في الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيدة عن الجبروت قوله وهذا
انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا
الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة
عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان
الذهول انما يمكن مع كون النفس ذات هيئة يحصل بها عند الاتصال بالعقل الفعال في
شاهده ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان
زوال تلك الملكة عنها والاعتراضات الفاضل الشارح يكرره فيه مستقبلا اشارة اليها
والى اجوبتها الا قوله في الكلام في ان على وجود سبب بعض العلوم على النفس ولم يدل على

كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل
العقل الفعال الذي هو عند جمع علة لحدوث الالوان والصور والطعوم والروائح مع عدم اتصافه
بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسيأتي برهان على ان كل مجرد
عاقل على ان حافظ النفس للمعقولات بعد الذهول عنها ثابتة ايضا دليل على كونها
موجودة بالفعل فما هو حافظ لها اشارة الى ان الاتصال علة قوة بعيدة هي العقل
الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد ولها ان تقبل بالنفس
الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل قوله لما ظهر ان
العلة الفاعلة لحصول صورة المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية
هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه
الملكة في النفس التي هي استعداد القبول تلك الصورة ولا يمكن ان الاستعداد انما يحدث
شيئا فشيئا حتى تم فلا يخفى ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى
النفس المترتبة المتحدة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار
ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الاول والى المتوسطة هي
الثانية وهي كاسبة للاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي
المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما تم الاستعداد
بها ولهيئة النفس التي يجب حصول الصورة معها قوله ويدل على ان العقل
بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل ما بين الحدس والقوة القدسية
اشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعقولة التي في
المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكتسب للنفس استعدادا
نحو قبول مجردا تاما عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يتحقق ذلك شاهده الحال وتأملها و
بهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيدها التخصيص
معنى عقلي لمعنى عقلي اقول انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الاول مضى
على سبيل الاجمال فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على ما ذكره جمهور
احدهما ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كجبال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية

كمال هذه الصداقة وتلك الصداقة للنفس في المصورة والذاكرة لا يدل على ان
مدركها النفس ومتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها
بالنفس ادراكها باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات فذاتها المستخدمة للقوة
المتصرفة فيها بذاتها في المثل واستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات
كتحت (؟) النفس تلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا لحصول
قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على
الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المتقدس بها لمناسبتها من كل وجه جزئيات
تحقق تلك متشابهة الحال وتأملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات و
هذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد والتام لحصول صورة وصورة
من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس
بل يرتسم فيها عن العقل الفعال الوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كا
جزء الحد والرسم وكتصور اللازم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم و
الملزوم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بان كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها
فحذرا للاطناب اشارة ان تستشعب (؟) الا ان تقطع لكان المعنى المعقول لا يرتسم في
منقسم ولا في ذي وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل
جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح
ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق
على ان النفس الان فيه ليست جسما ولا جسمانيا احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا
ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا
النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن
الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر
عنها بتوسط الالات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن حين هناك
مقاما مع كمالاتها الذاتية وهو يحصل لها فما ينافي كونها جسما او جسمانية بل ينفع في ايضاح

الوقي من الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن
فوقع اشتراك المطلبين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يقع في موضعه ولم
يورد كما ذكره الشارح ما يناسبها مما يجب ان يبين ههنا قوله اعني تعلم ان الشيء
غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة ولا يجب لها ان تصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم تكن
كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع
لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم اقول هذا اشارة الى تمهيد اصل يبنى عليه وهو ان الحال قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضيه والاول هو الحال الذي لا ينقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا
معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان انقسام محلهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى
جزء اسود وغير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ
الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة مثاله ما ذكرنا كاجزاء البلقة
والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضيه والاول
هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى
مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه ذلك الحال
من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا
تحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة
التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكا
الاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو المحل
الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد
او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم واعرض عن ذكر القسم الاول
لان الحال هناك لا تقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنة اياه بهذه

المقارنة بل انما تقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان غير
منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادٍ لها غير متناهية بالفعل مع
ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في
المعقولات ما هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم اقول لما فرغ من تمهيد الاصل المذكور
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم منه محال وهو
التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية
وانما قيد بالفعل لان المعنى الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون
واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان
هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل
موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو
واحد فاذا اعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه يعقل انه يرتسم
في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به
لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى
المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم
ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست
النفس الا شيئا ولا لها من شانها ان تعقل بجسم ولا جسمانية والفاظ الكتاب
ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا با
لوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كالمادة والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام
كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان
ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل
وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن

الان

الان في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص في افراد غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي
هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان
يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى افراده او الى جزئياته
فلذلك اورد الشيخ هذا الفصل لتفصيل يشتمل على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق
فيهما وهو قوله تنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة
وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع اقول الوهم هو الاحتمال الاول لا غير الاحتمالين المذكورين
وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم
الواحد وحينئذ يمكن ان تكون حالة في جسم واحد فتنقسم بانقسامه والشيخ تنبيه
على فساد هذا الاحتمال بتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين
فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول
معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون
كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول
فباطل من ثلاثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة
الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع
متعلقا لا هيئة بزيادة في المقدار والعدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان
جزئين من حيث ماهيته التامة لما هذا خلف والثاني ان المعقول الذي من شرط كونه
معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير
منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار
الى القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين لتتاودين شرطا مع الآخر في
استتمام المتصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما جانبان لمباينة الشرط
للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل لشرطين
هما جزآه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون
فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني فهو ان لا يكون وقوع القسمة شرطا في

حصول القسمين

معقوليته بل انما يكون هو بسبب معقوله وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقول كالجسم
الذي يقبل القسمة الى اجسام فبطل انه لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة
عن ذاته كالقسمة اولا ولكن لمقارنته ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل
ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها فاختلف ذات الشيء بالجملة
في القسمة بقوله وان لم يكن شرطا والحاصل اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالمعقول
المعقول عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخل في تقسيم معقوليتها الا
بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ما يشبه
بعدها والحاصل اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي
عارض لها بسبب ما فيه قد ذكر انه اقل منه بلا ريب فان احد القسمين هو حافظ النوع الصورة
ان كان مشابها فالصورة التي جردناها معقولة بعد هيئة غريبة من جمع او تفريق او
زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة
عارضة لها بسبب شيء فيه ذي مقدار رشح اقل منه كما به فان احد القسمين ان كان مشابها
للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فذا الصورة التي فرضناها مجردة
كانت معقولة بعد هيئة غريبة من جمع اذ اعتبر حصول الكل من القسمين وتفريق اذا
اعتبر انقسامها او زيادة اذا اعتبر حصول من انضياف احد القسمين الى الاخر او
نقصان اذا اعتبر ما المعقولة بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية
الى جزئين متباينين لا يعرض الا للماديات فهو يقتضي وضعا لا محالة وقوله فليست
هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصورة الحسية والخيالية
فيفتقر الى ملاحظة النفس لواحقها لما غريبة متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة
مادية لا ان يكون رسمها وشبهها في ذي وضع وقبول انقسام اقول لما فرغ
من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه من وجوب حلول الصور
الحسية والخيالية فيه لتتم الفرق بينهما وذلك لانها اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه
فلا بد من ان لاحظ النفس لواحقها المتباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية
كما يعتقد والانف والفم فان صورته العقلية التي يدرك فيه مادة وجسم لكل البشر

ان

هنا وكذلك البصري فيهما متباينان بالوضع وايضا كونها على بعد مخصوص منها وكون
احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة مادية مقارنة لها وكذلك الملاحظة تفتقر
الى ان يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء
مادي والرسم هو الاثر الاصح بالارض وهو المحسوس اي الحس لا يجد اثر الشيء
والرسم هو النقش اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع
عليه ولذلك يسمى النوع الذي يختم به الدراهم خاتما وهو المحسوس اي الحس لان صورها
منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك الحسي وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصورة
الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها وظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا
يقول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصور العقلية في النفس الجزئيات
مجردة مكررة قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق
لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانه حينئذ نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع
وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في
متحيز ليس بقدح في الحجة المذكورة لان الحجة صحيحة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى
عليه والشيخ قد اورد مثل الحجة المذكورة في كتبه على المختصر الموصوف بعيون الحكمة
لكنه اورد على وجه اقرب مما حكاه وذكره هذا الفاضل وذلك انه اورد بان هذا
الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع واما اختيار
هاهنا الحجة المذكورة التي هي قوله ان المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم
لاقتضائها وجوب كون الصور الخيالية جسمانية كما على وجه اظهر كما اشار اليه وانما
اقتضاه لاستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى عنده ليس بجسم وقد حكم بانطباع
الحسية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس والجواب عنه ان الهيولى
انما تقبل موجودات ذوات وضع فذلك لا ينطبع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع
البتة وقوله بعد ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة الحسية والخيالية جسمانية لكنه
لا يقتضي كون الحس جسمانية والجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها
وهم وقفوا ولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باعتبار زيادة معقوليتها

الوجه

قسمة معنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول الصنفية
المصنفة فاسمع أقول الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني في هذا الاحتمالين المذكورين
وهو أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها واعلم أن قسمة الكلي إلى الجزئيات إنما
تكون بإضافة زوائد معقولة إليه وتلك الزوائد تكون إما مقومة لماهيات الجزئيات
أو غير مقومة فإن كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي
الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان بإضافة الناطق وغير الناطق إلى
الإنسان وغيره وإن لم تكن مقومات كانت عرضيات ولا تخلو إما أن يكون الحاصل
بعد إضافتها إلى الكلي قابلا للشركة أو لم يكن فإن كان كانت القسمة بها قسمة المعنى
النوعي الوحداني بالفصول الوصفية المصنفة كقسمة الإنسان بالسواد والبياض إلى
السودان والبيضان وإن لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي
الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وإنما لم يذكر الشيخ هذا القسم لأن الحاصل منه لا
يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله إنه قد يجوز ذلك ولكن يكون منه إلحاق كلي
بكلي يحصل صورة أخرى ليس جزءا من الصورة الأولى فإن المعقول الجنسي أو النوعي لا
ينقسم في ذاته إلى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى
الواحد الجنسي أو النوعي وما يكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأفراد بل
نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق لو فرضنا انقسم
بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكل به أولا من قبول القسمة إلى المتشابهة
وكان كل واحد من أجزائه هو أولى بأن يكون البسيط الذي كلامنا فيه أقول
هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو أن هذه القسمة يجوز أن تقع في الوجود
بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية
كالحيوان بصورة كلية أخرى كالناطق يحصل بها صورة ثالثة كالإنسان ليس الحاصل
جزءا من الصورة الأولى أعني الحيوان فإن المعقول الجنسي كالحيوان لا تنقسم ذاته
في معقوليته إلى معقولات نوعية كالإنسان والفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى
الحيوان وكذلك النوعي كالإنسان لا ينقسم إلى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون

مجموعها

مجموعها حاصل معنى الإنسان وإنه لا يكون نسبة هذه الأنواع والأصناف إلى
الحيوان والإنسان المقسومين نسبة الأجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي
الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجرد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل
لكان غير الوجه الذي تشكك به في قبول هذا المحل للقسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم
فكان كل واحد من أجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجنس العالي أولى بأن يجعل البسيط
الذي استدللنا به لهذا الغرض تنبيه من وجه آخر إشارة أنك تعلم أن كل شيء يعقل
شيئا فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله وذلك عقل منه لذاته وكل ما
يعقل شيئا فله أن يعقل ذاته أقول يريد بيان أن كل عاقل فهو معقول وأن
كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالأول فقوله كل شيء يعقل شيئا فإنه يعقل
بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله صغرى قياس وإنما قال بالقوة القريبة لأنه جعل
للقوة ثلث مراتب بعيدة وهي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي
العقل بالفعل وهي التي تقتضي أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد أن
كل شيء يعقل شيئا فله أن يعقل بالفعل متى شاء أن ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لأن
تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول
ذلك الحصول له ولا شك أن حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبره
معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ أنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
بأن العقول المفارقة إذ ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي إنما تعقل بالفعل
فإن كان من الواجب أن نقول فإنه يمكن أن يعقل بالإمكان العام ليكون متناولا
لها وللنفوس الإنسانية أقول الإمكان العام يقع على الإمكانات البعيدة حتى على
دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتبره الشيخ على المقصود في هذا الموضع واعتبر
بالقوة القريبة التي ذكرها والمراد أن يعقل الشيء تشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل
من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون التعقل
بحيث يجب أن يكون له بالفعل لا يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع إلى ذاته لا ينافي
ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح إنه يعني بالكبرى التي به

عليها

فنذل قوله وذلك عقل منه لذاته يعني يعقله كون ذاته عاقلة لذلك الشئ تعقل منه

لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لسنا اقول هو العلم بتصور الموضوع علم

فنطل علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله

ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل شيئا آخر

كون ذاته عاقلا لذلك الشئ وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشئ فله ان يعقل

ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته

ان تقارن معقولا آخر ولذلك يعقل البعض مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة

لا محالة اقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره

فذكر اولا ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان تقارن معقولا آخر وبينه من وجهين

احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع

الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم

بذاته فلا مانع له من حقيقته ان تقارن المعنى المعقول اقول هذا هو الشرط المذكور

وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان

تقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي

لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور تمنعه

عن ذلك من مادة او شئ آخر ان كان اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة

ولواحقها مانعة عن كون الشئ معقولا وانه انما يصير معقولا لا بتجريده عنها وكل

شئ يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم

فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ ومنيته اي ابتليته وقوله او شئ آخر

ان كان اقول يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانه لا يعقل اذا كانت قائمة

بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها وقوله فان كانت حقيقته

مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها وكان ذلك لها بالامكان وفي

ضمن ذلك امكان عقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع

على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان تقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور

بالامكان

بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله

لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو ان يتضمن تعقله لذاته

وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فينتج اذن ان كل معقول

قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد قرب من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ

فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه

يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره

امكن ان يعقل ذاته لكنه يمكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا امكنه

ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم

ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك

يصح ان تقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان تقارن غيره وصحة هذه المقارنة

موقوفة على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة

على حصول المجرد فيه يوقف صحة الشئ على وجوده المتاخر عنه فاذن المجرد سواء في العقل او في

الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره

واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل نحو الاستثنائية

وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء وما ذكره ما قدمناه ثم اعترض على

قوله كل مجرد يصح ان يعقل مع غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا

ليس بديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق

العقول بل الحقائق البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان

يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه

احوال الادراكات الحسية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ها هنا عليه غير

مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي

امتناع تعقلها في نفوسها قال ولئن سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل مع غيره يعقل

من المجردات ما لا يصح ان يعقل شئ آخر مع تعقلها وكيف نحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر

مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان يعقل كل موجود ممتنع الحكم

عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم
بان المتصور لا يعرى عن تصديق ما والحكم يستدعي علاقة تقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن
لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلابد من دليل
على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان
يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات التعاقلية لكل ما فرض مجردا
ولكن هذه صحة مقارنة لمعقول واحد واما اثبات انه يعقل كل الاشياء لكل مجرد
فسيجيء لم ذكر الشيخ ههنا وليس في هذا تحوير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمنا فلم قلتم ان
صحة المقارنة يكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله
لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم توقف صحة الشيء عن وجوده قلنا ان
المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة
الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم لسائر الانواع عليه فانا لو فرضنا يصح ان تقارن غيره
مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وما في الجوهر بالعكس واذا ثبت ذلك
كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل
الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه
محال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الاخر لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة
صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من
المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي
كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من
صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج
الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار
حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن
من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة
المتعلقة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان التعقله
باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل فاذا

حكم باعتبار الثاني فلم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم
على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل
من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج
مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من الحيوانية
قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه انما
يورده الشيخ في فصل مفرد وتم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية
في التقوم اذا جردت في العقل الى آخره المعنى المانع فما بالها لا تنقلب الى انها
تعقل اقول قد تبين فيما قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد
عنها بذاته معقول والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وبين ان العقل انما يحصل
الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصورة المادية التي جردها العقل
وصارت معقولة على انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلها مع ان
المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور
في الفصل المتقدم قوله فجوابك انها ليست مستقلة بقوامها لكي تفرض المعاني المعقولة
بل انما تقارنها معاني معقولة مرتسمة بها لا هي بل القابل لهما جميعا فليس احدهما
اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر ومقارنتها غير مقارنة الصور للمتصور واما
وجودها في الخارج فهي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما
فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان حيثية متصورا والجواب ان تلك الصور
لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة
فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس احد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد
بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد
منهما قابلا لنفسه وهو محال ولسلم لكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما يحصل في الاخر
والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما
هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في الخارج العقل فانه
بغير مجرد عن المادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون

تلك الصورة عاقلة لنفسها هذا خلاصة الجواب لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واذا قارنه معنى معقول صار قابلا لذلك المعقول لكان لا بالامكان
العام ان تصوره وتعقله فاذا ما استدلال لقوام شرط نفسه كون الشيء عاقلا والمعرض
ذلك اذ كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصورة
المعقولة الحاصلة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور
لاشياء مختلفة بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالحالية
وبعضها بالمحلية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب
ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير
واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلافهما ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان
البطوء ايضا محلا لها انما هي محل البطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة بها ومهما لا يمكن
ان يكون احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف ذلك
وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته ويجب كونه معقولا فان ليس احدهما
بالمحلية اولى من الآخر قال ولئن سلمناه ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصورة
لمحلها والمحل لها غير مقارنتها للمحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه
اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن لهما عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم
الثالث فيه الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين
الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى
مشترك الجميع فقط ثم من ان احد الشيئين الذي يصح مقارنتهما في محل يقومان به ان
كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك
من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص بالفرض والى ذلك اشار بقوله
لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم ان الحكم
باستناع القبول عن كل ما يكون مستقلا مطلقا بل الحكم بذلك على احد الشيئين لاختصاصه
دون القابلية دون الآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لا لحلول معانيها في محلها
واعترض ايضا على قوله كان في ذلك الامكان حملة متصور بانه اعتراف بان تصور العاقل

للمعقول لا مردّ له المقارنة وعند ذلك سقط اصل الدليل والجواب ان المعنى
المعقول قد تقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني في غير مجرد بل مع الغواشي
الغريبة ثم انه يصير مجردا والحب عداوات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بجرده عقلا بالملكة
وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام
ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مقارنة التعقل للمقارنة بل يلزم
مقارنة المقارنة مع الغواشي لمقارنة المجردة وهم و تنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر
وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فلا مانع من حيث تشخصه التي تنفصل بها عما الرسم
من معناه في قوة عاقلة تعقلا اقول لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لساير
المعقولات عند كونها قايمة معا بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها
قايمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان مقال المقارنة شرطا لا يوجد الا حينه
القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين
يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية
عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق المتشخصة وعند قيامها بالذات متكثرة
الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع
اللاحق من حيث تشخصه التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم
فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية
بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقد بين الفرق بينهما والاشخاص التي تنفصل عن
الماهية النوعية زوايد مضافة اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تخصيصه بالتي
تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود
الفاضل الشارح لما لم يفرق بين الاعتبارين اورد هاهنا قوله فيكون جوابك اقول
تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك
عنها في حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل يحصل
عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ما يحتاج الى زمان يحصل
مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول فهو ان يكون الاستعداد والمقارنة

لازمة للماهية فيقتضي كونها مستعدة لمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او غيرها او على
هذا التقدير يكون الشك ساقطا اما القسم الاول من اقسام الباقي وهو ان لا يكون حصل
الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد
اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصوله
اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات
الثواني التي تحصل بعد المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول
الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد
لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة
فنقول في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم
الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة
فلا يكون هناك شيء يعتد به الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك عنها ويرجع الى
الشق بقوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد
فقط فلذلك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت الماهية
سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله وان كانت انما تكتسبه عند الارتسام
في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل و
ان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال المحل بها معقولا ان
فهو ايضا مقارنة الماهية للمعقول وقوله فيكون الاستعداد انما استفاد مع حصول
الاكتساب اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف
على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام
في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد والمستفاد مع حصول الاكتساب
وقوله فيكون لم يكن استعداد الا عند حصول فاستعداد اشارة الى باقي و
هذا القسم والثاني في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه
والانفصالات [illegible] وقوله فيكون الاستعداد انما استفاد مع حصول الاكتساب
جواب الشرط وبيان للمعنى والقسم الثاني من القسمين الاولين فيخبر لذلك في تغيير الكا

الكتاب

الكتاب وقد زعما احتمالين ثم زيفهما وترك الثالث غير مفسر وقوله اولم يكن له استعداد البتة فيه
وقد كان ذلك الشيء وحده اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في
قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين
والغرض منه انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد
قبل المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون
الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية وقوله بل لعل الاستعداد التام الخاصة لبعض
ما تقارن تلو المقارنة اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير
الحاصلة وبهذا تم الجواب وقوله وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعدادا
لكل فصل فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فليكن في المعنى
المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر تقريره ان حال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان
مثلا اذا كان مقارنا للفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصاهل واذا
جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة
وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من
حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقومة لوجوده
محصلة اياه فان لم يكن لبعضها كالصاهل خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق
سبقه تقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه ذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة
لمقارنة الفصول فان ذلك الاستعداد موجود وهذا المانع لا يمنع كونه على طبيعته الجنسية
بل يحجزه عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية
واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة لذلك فكيف يكون حال
الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق
شيء غير محتاج اليه اي انما تكون الانواع باقية الاستعداد لمقارنتها ما دامت على
طبائعها النوعية اولى من الاجناس لا كانت الماهية المعقولة التي هي في نفسها انواع
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات
في جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت ما اصلناه لك علمت ان كل

شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فإنه من شأنه أن يعقل فيلزم ذلك أن
يكون من شأنه أن يعقل ذاته هذا ظاهر وهو مذكور لا بتة في العقول المتقدمة
وقوله وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه لزم كونه كما أنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل
ذاته وهذا لأن كل ما يكون غيره التبدل غير جائز عليه التغير والتبدل أقول قد بين
فيما مضى أن المعقولات إنما هي الأشياء التي تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة لا
لما هو ذاتها عنه ذاتها فإن كان منها مجردا بنفسه وبأحوال غيره بأن يجرده العقل إياه كا
لعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه لأن المقتضي لما من شأنه
لا يكون إلا ذاته ولا يكون هناك مانع وما تقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا
محالة واجبا له وأيضا الذات بأقسامه وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع أن
يتغير ويتبدل فإذن يجب أن يكون ما هو كذا معقولا عاقلا لذاته وما يصح أن يكون
معقولا وما يكون مجردة ذاته غير مجرد بأحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي
تم انفعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه لتوقف
ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا للأسباب ويمتنع ما يفوته بعضها
وهنا تم الكلام في إدراك النفس وبقي الكلام في تحركها تمهيد النمط بذكر الحركات عن النفوس
ولعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أفعال وحركات
فلنلحق بهذه الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر أما حركات حفظ البدن وتوليده اشارة
فهي بتصرف في مادة الغذاء أقول يريد الإشارة إلى الحركات المنسوبة إلى النفس
النباتية التي تفعل أفعالا مختلفة من غير إرادة وإلى القوى التي هي مبادي تلك الأفعال
التي يسميها الأطباء قوى طبيعية واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب
قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة با
لطبع ونبعث منها من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة وتكون آلة لها في أفعالها
وخاصة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تعملان على تحليل الرطوبات الموجودة
في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فإذن لولا شيء يصير بدلا
لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المزاج لاتصال النفس وفسد التركيب

فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ مما تشبه به ما يتركب بالقوة وتحيله إلى أن
تشبهه بالفعل وتضيفه إليه بدلا عما تحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها ثم لما
كان ذلك لا يستبقيان متداعية إلى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها
على الالتئام أبدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية الإلهية مستبقية للطبائع النوعية
دائما فقد رتبها باستبقاء الأشخاص إما فيما لم يتعذر اجتماع أجزائه لبعده عن الاعتدال و
لتعذر عروض مزاجه فعلى سبيل التوالد وإما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولعدم عروض
مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت بعض الأجزاء ذات قوة تحفظ من المادة التي تحصلها
الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المحفوظة للتوليد لا محالة أقل
من المقدار الواجب للشخص الكامل إذ هي جزء من شخص جعلت المدبرة لها ذات قوة
تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا إلى المادة المحفوظة فتزيد بها مقدارها
في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص فإذن النفوس النباتية
الأرضية إنما تكون ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص إذا كان كاملا وتكمله مع ذلك إذا
كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليده مثله ويسمى الغاذية والمنمية والمولدة ولنفصل
ذلك من ذكر أن أفعال جميع هذه القوى إنما هي تصرفات في مادة الغذاء وقوله ليخلف
بدل ما يتحلل إشارة إلى غاية فعل الغاذية وقوله وليكون مع ذلك زيادة
في النشو على تناسب مقصود ومحفوظ في أجزاء المتغذي في أقطاره بها الخلقة إشارة
إلى غاية فعل المنمية وقوله وليحصل من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر إشارة
إلى فعل المولدة وقوله وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى إشارة إلى الاستدلال بوجود
الأفعال على وجود القوى وقوله أولاها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة
للمجذوب [illegible] الهاضمة [illegible] والدافعة للفضل إشارة إلى تقدم الغاذية على
الباقيتين بالتقدم [illegible] على أفعالهما [illegible] الأربع [illegible] على
الترتيب الذي ذكره وقوله والثانية المنمية إلى كمال النشو أقول لما كان النماء والتوليد
معا محوجين إلى كثرة المادة المتغذية [illegible] والتصرف فيها وكان الإنماء أهم كالإنماء [illegible]
بالكمال الشخص والإنماء يحتاج إلى توليد المثل بكون الشخص معترفا للتناقص [illegible] الإنماء [illegible]

النوع لا يعقل التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة وقوله فان الاغذا
غير الاسنان اقول النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد في الطبيع للبدن
بالمضاف مادة الغذائية ويفترقان باشياء منها المناسب في الاقطار ومنها الطلب
غاية ما تقتضيه الطبيع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بحيثما والسمن
يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول تقابل النمو والهزال تقابل السمن وقوله
الثالث المولدة للمثل وينبعث بعد فعل الغاذي مستخدمة لهما اقول هذه القوة
تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة
اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء
خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر وقوله لكن النامية يقف اولا
اقول الغاذية في اول الامر يقوى على تحصيل قدر اكثر مما يتحلل لعظم الحب وكثرة الافرا
الرطبة فيها فيحل المنميب فما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة للغاذ
اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذيه الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل
وحينئذ يقف المنميه وقوله ثم تقوى المولدة طاقة فيقف ايضا اقول عند قرب من
تمام النمو تقع النفس للتوليد فتقوى المولدة طاقة اي حينا طويلا فيقف عنده طاقة
من الدهر يضعف اليم وكبره وضعفه اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل
ما تحلل بحث لا يفضل شيء يصرف المولدة فيه او الخرف المزاج بسبب الانحطاط
المزاج فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا وقوله ويبقى الغاذية
عاملة الى ان تعجز فيحل الاجل اقول انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لرطوبة
تحلل الاجزاء والخراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها
ووجود ما يضادها وقوله واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية اقول يريد
ان نسبة الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعالا مختلفة بارادة و
الى مبادئها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك و
تساوي نسبتهما اليه فاذا رجح احدهما [illegible] بهذه الحركات اشد نفسانية
لانها في النفوس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير علم

اشارة

ان لهذه الحركات مبادي ومبدأ مترتبة ابعدها عن الحركات هي القوى المدركة وهي الخيال
والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها
تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب ما تنبعث عن ادراك الملائم
في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو
دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا
ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية
هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي
يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته
للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند
وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين تساوي نسبتهما الى القادر
عليهما وتليها القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها
لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر
على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها التشنج للعضل
وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها قوله ولها مبدأ عازم مجمع اشارة
الى الاجماع المذكور وقوله مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى
المبادي البعيدة وقوله وتنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار وقوة شهوانية
جالبة للضروري او النافع الحيواني اشارة الى الشوق المتوسط بين القوى المدركة
والاجماع وقوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة انما وقعه تلك الاشارة
اشارة الى المبادي القريبة المرتبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه
القوى انما تطيع الاجماع وتلك الاشارة اشارة الى المبادي الثلث لهذه القوى فان المحركة
بالحقيقة هي هذه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون
القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق
اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فانه [illegible] من الحركات نفسانية دون الطبيعية
والامكان تحركه واحدة بميل بالطبع ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع في نوعه

وهو تارك لما هرب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع
او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك بسبب الارادة لمقصود غرضي
ما موجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية أقول يريد ان يبين
كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي
تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة
من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وما دام الارادة لا تطلب شيئا
يتركه او يترك شيئا تطلبه وهو احدهما بالفعل لذلك لمقصود غرضي موجب لذلك
الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحد ووضع وتاركها وفارقه عن حد ووضع
تطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان
المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والنمط
الكتاب ظاهرة مقدمة المعنى الحسي سبيل مثله تتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي
الى مثله تتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا
بواحد شخصي كقولنا ولد آدم او غير معتبر كقولنا الانسان أقول هذه مقدمة لاثبات
النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا فكلما
تريد هذه اللقمة مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى
عقليا كلما الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة
اما حسية او اما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثيرين غير محصور سواء كان معتبرا
بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي لا يفتقر في كونه عقليا بعده
بالتخصيص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يحمل على كثيرين ربما كان جزئيا
كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين
والحكمان ظاهران اشارة وحركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست
من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها أقول يريد بيان ان نفس الفلك
التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص
الجسم الاول بالذكر لانه بسط النمط الثالث في تمام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة

مستديرة

مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول
الحركة لا يمكن ان يقتضيها الذات لذاتها لان الحركة قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غيرها ولان
مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار
فالمحرك القار لا يمكن ان يقتضيها لذاتها بل لشيء آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته
ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها
وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض
ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول يعني ما دونها الى الكمال الثاني فهو ايضا دال
على كونها غير مطلوبة لذاتها وما نحن فيه فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية
واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل
فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الا وسيلة الى الوضع
وليس معين موجود بل فرضي ولا معين فرضي يقف عنده بل معين كلي فلكها ارادة
عقلية اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما
تطلب شيئا يكون حصوله اوسط لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات تمتنع على
الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الا وسيلة الارادة الا الوضع
المعين الذي تطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا
فاذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض
بفرض تلك الارادة وتتجه اليه بالحركة والمتعين لا ينافي الكلية لان كل فلك مع
كليته يتعين بتمايز عن سائر الكليات فاذن المتعينات المفروضة لا يجب ان يكون جزئيا
بل اما هو جزئي واما كلي لا الجزئي اذ يحصل وقت الحركة الجزئية المتوجه اليه عنده و
يمكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة
الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلا ويقف وبالجسم الجزئي الواحد لا يقتضي كلية
كما مر في المقدمة ايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة
فاذن ارادة الجسم الذي هو مبدأ الحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سر أقول
الظاهر من مذهب الشيخ ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورة المنطبعة

في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته التي تستكمل بنفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد
استدل بما ذكره على ان المباشر للتحريك ذو ارادة عقلية ادلة تقرير فما معنى ان القوى الجسمانية
ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي من شأنها ان يجب لها ما من شأنها ليس من
شأنها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شأنها ان تعقل وتباشر التحريك فيكون ذا ارادة عقلية ولقصد عقلها الحركات عنها
المتجددة لكن لما كان القول بذلك مما لم يصرح به الجمهور منهم لم يصرح الشيخ به ودل على ذلك
بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب
في اربع مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع
الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق
بما بيناه من ضرب الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر
من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فعال [illegible] اذا طلب التشبه بما
هو [illegible] لاح ذلك سر وانفتح حق والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه
قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها
بل لها علاقة ما كالنفوس مع ابداننا فقط في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر حسب
الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون اخر الا بسبب
مخصص لا محالة تعرف بلبس هو وحده اقول يريد ان يبين ان نفس الفلك التي
هي جوهر ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ
الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك الشيخ لم
يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين
شأنهما هو [illegible] اما على مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تنتقش فيها
صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك
الجزئيات بجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك القوة التي هي باعتبار ما صورة كالتي في

الفلك في

مونسا

مونساه وابداننا بعينها على ما صرح به فما تقدم عنه في اخر فصل من النمط العاشر
ولنرجع الى التي يقوله والرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه
برهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة تعرف به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات
عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يجد بذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم
ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله المراد منا الحيوان بقوة الحيوانية
للغذاء ان ما يريده ويتخيل به غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب
الغذاء بالحركة وانما يتخيل به على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له تحقق وجوده لم يكن يميل في قيام
مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك مثلا عنده اقول هو ازالة شك يرد على
ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه و
ذلك لانه حينئذ يتناول اي غذاء وجده فارادته بذلك كلية لا تناله كلي ثم انه اذا
حضره اما جسمي يتناوله وذلك مثل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال
هذا الشك بان قال المراد الاول للحيوان العقل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء
جزئيا ما ذكره كالشبح لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق
جزئي الى ذلك الغذاء الذي ذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء غيره
بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو ارجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته
وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي مثلا عنده قوله وكذلك في قطع مسافة يتخيل لها
حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو
ما يتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخيص والجزئية في التخيل كالاه
يمنع في الحركة اقول لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال
بقصد الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر
ان الماشي مسافة لا يحاذر على اجزاء [illegible] ويمكن ان نفرض فيه حدود جزئية يحتل فيها ذهابا
اجزاؤها الجزئية فيقاطع تلك المسافة فيتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث
عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع تلك الاجزاء من المسافة فالذي يحصل
بذلك الحد فيقصد بتلك الارادة الجزئية بسبب قطع ذلك الجزء كالحال في الحلول ما ان ينقطع

التخيل فينقطع الارادة والحركة ووقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة
على التوالي بحسب اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فتتصل الحركة وكان
استمرار الحركات لا تمنع شخصيتها ولا تقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات
على سبيل الانصرام والتجدد لا تمنع جزئيتها ولا تقتضي كونها كلية فوقف ولئن سلمنا تخصيص
الارادة بشيء جزئي يصح بكون والارادة الكلية متعلقها مراد كلي ولابد لتخصيص جزئي
اقول ولا نزاع عن جانبنا في تعينه كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادي
للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر
ان ذلك انما يكون عند تخصيص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من
حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولما وجب تخصيصها جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك ايضا الى
انضمام ارادة جزئية اليه قوله ولكن ايضا قربا فقضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيجب
ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا فتنبعث منا شوق وارادة متعينان نحو تأمل التعبير
الوهمي فتنبعث القوة المحركة للحركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول قوله
وهذا استنبطها وحينئذ صدور حركات عن ارادات الكلية وتأكيد لما ذكره فانا تصور
رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان نتصدق بهذا بدل الدرهم وهذا قضاء كلي حصل من عنا
مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم
ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فتنبعث من هذا
القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان نحو بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة على
دفعه الى المستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول الذي هو
صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل بقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة منه و
بين الشيء المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي متوقف
على حصوله المتوقف على تحصيل الفاعل اياه فلو توقف تحصيل الفاعل اياه على ادراكه من
حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده موقوف على حصوله
في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي موقوف على تحصيل الفاعل
اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج سببا لحصوله في الخيال

فقد يكون حصوله في الخيال ايضا سببا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نحن نعلم قطعا
انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الوضع الفلاني
في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها
غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو
القصد الكلي وانما تخصص تلك الجزئية بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تغير
المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تخصيص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة
معين من حيث هي حركة في الوضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا
فقوله انما نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين تناقض وقوله الحركة تتخصص بتخصيص
المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلابد لها
من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم المتسلسل ان كان
دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق متقدم حال
حصول اللاحق المعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية لما كانت سببا
لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة تكون الجسم في حد ما لم السابقة
لم توجد لم يحرك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة
في ذلك الحد الذي يريده لان الارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله
وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن ما دام كونه
في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة
التي هي الفاعلة ومع الوصول الى الحد الذي يريده يفنى تلك الارادة وتحدث غيرها
فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تجدد ومع ذلك الوصول ووجود كل ارادة
سببا لوصول متأخر عنها فيستمر الحركات والارادات استمرارا غير قار بل على سبيل
تصرم وتجدد وان لا يكون السابق بالارادة علة للاحق بل هو شرط تمام العلة بالنسبة
اليها وهذا اشرف مباحث هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا
يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس

والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستناده الحركة على
وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة
سائقة بسبب ما هو كون الطبيعة علة لوجود الحركة الا حقة فيه غير ان ثمة هناك تتمة قال
ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبانه
ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الا حركة
خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت ليس بصدد زعمهم
من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابليه والجواب ما مر وهو
ان العقل الفعال [illegible] بانفراده لا يمتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث
الا عند حدوث استعداد في القابل لكن قبله وجود القابل وعدمه ثم قال ان الاستعداد يمكن
ولكن لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل و
النفس المحركة لا تدرك العقل وان اعتبروا ناطقة مدركة فهي المحركة والجواب على مذهب
المتاخرين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا بالالحاق المادية على
نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل في ابتهاجه و
تحرك الفلك بقوة منطبعة في جسم كنفوسنا وابقى اعتراضه يتعلق بامر [illegible]
واما الشيء الذي تشوقه الجرم فاول في حركته الارادية فهو عقد بانه بعينه الا ان
الحكم يجب لا نعلم انه لن تحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون لطالبه اولى واحسن
فان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه غرضا خفيا من طلب
اللذة واللهو واللعب فان فيه تخيل لذة ما او تبدل حال مملولة او ازالة وحشة ما
فان اللعب يحتمل واعضاؤه ايضا قد تنطبع بحركة عن تجدد لا شعور في حالة يكون في
النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في السبب الذي يصير كالضروري
كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فزعا نزع للهرب وللطلب واعلم
ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذي تخيل شيء والحافظ لذلك الشعور في الذكر
شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الاخيرين اقول قد ذكرنا ههنا
ان الحركة الفلكية ليست مرادة لذاتها بل مرادة لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس

ايضا لذاته مرادا وان كان مرادا لشيء آخر وكان غير الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية
هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وان عليها دكا النمط
السادس مشتملا على ذكر الغايات كان المراد ذلك في اولى فنوعد بانه هناك وانما وقع
ذكر الوضع الكلي هنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود
النفس الفلكية ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك
الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة
الصادرة عن النفس الصادرة عن الطبيعة وليميز انه ليس الافعال النفسانية وان افعال
العقلاء على ما يجب بانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالاولوية المطلوب في
يقع على وجوه فانه قد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية حقيقية الغايات
كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب استناد قوة الحركة الى غاية مشعور بها
يتمسكون بامثالها وهي غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث
والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات يجب الواجب ان تذكروها بان تحصل الغاية في
الشعور به وحفظ الشعور بها امور متوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر دل على
وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه
او على عدم جميعها فاذن لا استدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب
ظاهرة وههنا قد صح كون النسخة كتاب خطا وادراك على ما وضحناه والله اعلم تم
القسم الطبيعي من شرح كتاب الاشارات بعون واهب الوجود ومفيض الجود ه

حقيقيا

النمط الرابع

النمط الرابع في الوجود وعلله اقول الوجود ههنا هو الوجود المطلق
الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المقول بالتشكيك والمحمول على
الاشياء المختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها او جزء من ماهيتها بل انما يكون عارضا
لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه
قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره
ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو
فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم

بطلانه قول من قال لا شك ولا يستحيى ان يخاطب عقلاء ان نحو المحسوسات قد يقع عليها اسم
واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانهما لا يشكان ان
يقال انه يقع على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث
يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين
لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه تخصصه لا محالة شيء
من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس كذلك فلا يكن مقولا على كثيرين مختلفين
في ذلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف
فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي اقول يريد التنبيه
على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم
ممن يدعي قوة البديهة يحاكم على الحس من حيث ان يكون محسوسا يحكم بها على المحسوسات
وقوله ان الموجود هو المحسوس نقيضه وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال
يحكم بتخصيصه والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء لا يناله
الحس بجملته لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه
كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع
بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على
فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة قيل من
حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم
والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو قوام من زيد وعمرو هذا الانسان بل من كل
انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا
فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس مع لواحق
معينة كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على اناس لا يكون في ذلك
الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فهنا
موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير

الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان
او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول هو مشترك
فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك قال الشيخ هو من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث
حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين
على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في
الخارج غير محسوس وحل الاعتراض الفرق بين طبيعة الانسان التي تعرض لها الاشتراك
عند العقل من الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول موجود في الخارج والعقل والثاني هو
في العقل فقط على ما مر سابقا الاشارة اليهما وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان
مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو
كذلك فهو محسوس فنبهه ونقول له ان الحال في كل عضو كل مما ذكرته او تركته كالحال في
الانسان نفسه اقول هذا هو الوهم وهو ان حال الكل قد اشترطتم في الانسان المعقول
تجرده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع
على ما يتخيل منه ويحس والشيخ اشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لا بالاشتغال
بالمثال لئلا يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء
في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه تنبيه انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل
الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل
والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما
ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها اقول
لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا
على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس
والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان
للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل
وغيرها فان شيئا منها مدرك بالوهم وان لم يكن مدركا بالحس الظاهر واما الحاقها فليت

بدركها عدمها اصلا واذا كان حال الحواس المحسوسة وعلا يتعانها فان تجب وجود اشياء
خارجة عن هذه المراتب بالذات فيها ولابان لا يكون محسوسة ولا موهومة بل يجب كل
حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به
ينال كل حق وجوده اقول الحق ههنا اسم فاعل من صيغة المصدر كالعدل والمراد به
ذو الحقيقة وقد يطلق بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود
الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا
الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا
المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ
لوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي
هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المتشخصة التي بها هو غير قابل للاشارة
الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته
كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود بما مضى ولذلك سماه تنبيها والفاضل
الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق في انه كلها على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اما في الشيء كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بانه حقيقته ثم تعجب كيف يتوهم
خروج ما هو منبع كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة تنبيه الشيء قد يكون معلولا
باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث
فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة
المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اولى
اخرى غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية
التي هي علة فاعلية العلة الفاعلية اقول يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية تحقيق العلل
الشيء او علل لوجوده فالاولى ينقسم الى ما به يكون الشيء بالقوة وهو المادة والى ما به يكون
الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة تقارن الذات او مباينا لها
والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علة منه الايجاد وهو الفاعل او كونه علة للايجاد وبان
يكون الايجاد فالفاعل والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ايضا

ناظر

من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل الا كانا متقومين بالموضوع لكنهما ليسا من العلل
لان كل واحد منهما من النوع محمول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك
واذا تبين ذلك فنقول الشيخ المثلث قد يكون معلولا لشيء قوله كانهما علتاه المادية والصورية
اشارة الى ان علل الماهية انما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له
ولا صورة فانهم المادة والصورة يكونان للاجسام المركبة والخط والسطح ليس يحمل على الخط على
الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان هناك المادة لا يكون صورة
فهو ليس بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا المقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في
الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث
وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود وانما اقتصر على الفاعل و
الغاية لحصول مقصوده منهما ههنا ولم يذكر الموضوع اورد لفظة بدل قوله فقد يتعلق بعلة
اخرى واشار بعد قوله وتلك هي العلة الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا
بعد وجود المعلول بل بعينه فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف
للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه اعلم انك قد تفهم معنى المثلث و
تشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط و
سطح ولم تتمثل لك انه موجود في الاعيان اقول يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده
في الاعيان كما اشار اليه في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل حقيقة الشيء
الماهية كونه موجودا كالفاعل والغاية ومن علل حقيقته الماهية المتحققة ذاته في الخارج
والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح اللذين بهما وكان الغرض هناك
الفرق بين علل حقيقة الشيء التي تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس
والفصل وبين سائر العلل الاربع المذكورة اشارة العلة الموجبة للشيء الذي له علل مقومة
للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع منها اقول
لما ذكر العلل وبين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا اللفظ مشتملا على البحث
عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بالعلل
وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى المادة والصورة والى ما له

مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج
في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ
لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن داخلا فيما نحن فيه والقسم الثاني وهو المعلول المركب
من المادة والصورة والشيخ جعل البحث بقوله العلة الموجدة للشيء الذي داخل في مقومة
لماهيته والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة للصورة وحدها او للصورة والمادة
معا مثال الاول الشيء الذي هو علة للصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله
علة لبعض ما يتقوم كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم
ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين فانها تعتبر للمادة مادة بالفعل
بسبب العلة الموجدة فتكون هي علة للمجموع من المادة والصورة ولهذا المركب فتكون لذلك
علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة المجموع منها قوله والعلة الغائية التي لاجلها
الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة
الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليس علة لعليتها
ولا لمعناها اقول ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والعلل لا تنقسم
الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود
المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت
متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا
القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون شيئا ماهيتها المتقدمة
وعليتها تكون بان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل لا للفاعل يكون علة
لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل علة
لبعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وهو قول الشيخ ظاهره انما قيد الغاية بقوله ان كانت
من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل
الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها
فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج
لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود

لب

لايكون

لا يكون علة لموجود وما خلص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب
ان الطبيعة لم تقتض هذه بهاتيها كان ما شغلا لاتحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء لكون
ذلك الشيء مقتضاها اما ترتيب الى علة وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها بها قبل
وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل
وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود اقول العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة
لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها ايضا بالاطلاق
ولانها تصير بها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن
ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول لكل صورة او مادة فيها
علة لتحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث
ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان
وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال
انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا الى ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته
صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقترن بها شرط لا حصول
علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته
الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته
اقول يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته والالفاظ ظاهرة قوله
فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على
الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير
موجودا من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او
غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة
مغايرة وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته الى ان يكون موجودا الى غيرها او لا يحتاج
والثاني باطل لاستحالة ترجح احد المتساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ
اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى تمام التقسيم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من
ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احد

فانه ليس وجوده من ذاته

٢٠١

اولى فمحصور بشئ وغيبته لان الحق هو القسم الاول لشاركها اما ان يتسلسل فلك الى غير النهاية

فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة معلقة بها فيكون غير واجبة لذاتها

ويجب بغيرها ولنمنع وهذا باطل اقول يريد اثبات واجب الوجود وهذا به نقض الكلام

بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن

كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية و

الشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد وليس اثبت ذكره

فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة

الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها يجب به قال الفاضل الشارح

يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه

الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول

ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل

واحد منها فكل موجود مغاير لها وللاحاد يا وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون

ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال انه في هذا الفصل موقوف على

بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع

استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا تبين ان السبب يجب ان يوجد

مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان

لكن الشيخ تساهل فيه هنا اذ كان عوذ ان ذكره في اول النمط الخامس اقول على هذا

الكلام مؤاخذة لفظية وهي ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد ويلي

معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد

انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق لا نسب زمان يكون

احدها معلولا لا يتقدم عليه ونسب الثاني علة لما تاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى

اخر قبله لا الى اول ومراد الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان الطلاق

الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظ لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى مثله قوله

كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها اقول يريد بيان ان

سلسلة الممكنات على تقدير وجودها يحتاج الى شئ خارج عنها على وجه ابسط فيجعل الدعوى

اعم ماخذا بان يحكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل

واحد منها معلولا بالاحتياج الى شئ خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا

فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها اقول هذا تقرير البرهان

بالقسمة الى اقسام احدها ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضي علة تنقسم

الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها قوله

واما ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل

شئ واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة اقول بيان فساد القسم الاول

ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشئ

لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية لوجوده وكل واحد

من الاحاد ليس يقتضي الجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع

احدها ان يحصل عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها و

الثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت

الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شئ او

هو مبدا الفعل والاستعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في

الاول هو شئ متاخر في حقيقته وفي الثاني هو شئ لشئ مع شئ وفي الثالث هو شئ من

شئ مع شئ والاحاد الجملة المفروضة هنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد

والجملة والكل شئ واحد قوله واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد

اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لعلته لان علته اولى بذلك اقول هو

بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد

بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة لذلك البعض اولى منه

بالعلية قوله واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي اقول ومعناه

ظاهر وفي الاقسام المذكورة دلالة على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي

غير شئ من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها

فالحجة اذا ذلك بالآحاد ولم يحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم
يكن علة للجملة على الاطلاق اقول لا شك ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة
خارجة اراد ان بين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت
اولا علة لواحد واحد من الآحاد وثانيها بالجملة من كل واحد من الآحاد وغير محتاج اليها
ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر
ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول لانه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على
الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين
بان يقال بعض الآحاد ليس علة لجميع الآحاد لانه ليس علة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس
علة لجميع الآحاد ليس علة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو
كان مراد الشيخ ذلك لما قدم علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها و
الاشبه ان مراده بيان ان الكتاب لما احتوت جملة على علة خارجة فتلك العلة يجب ان
تكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قد مر اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات
على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة اقول ومنها
قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية
او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر هاهنا
انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة
اشارة كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية
فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها
لا محالة طرفا فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي
الى واجب الوجود بذاته اقول لما فرغ من بيان المقدمات التي تبتني عليها نتائج المطلوب فذكر
ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان
لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها
الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان
السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في

جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف يعني التقديرين لا بد من طرف
والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب
وههنا تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور ان كان ظاهر الفساد
لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد
منها معلول ولهذا كان البيان المذكور متناولا له لم يورد الشيخ له بيانا اشارة في بعض
النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما
تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما
ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا
منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما
تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر اقول هذه قسمة يحتاج
اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان
كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل بالاعتبار كالعاقل والمعقول
او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد
تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني
ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا
يكون فالاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق
او وجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من
الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان الناطق
والاعجم معا وهذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب واما اذا كان شيئا
واحدا او كان لازما للجزء المقوم الذي هو ما به الاتفاق لو جاز لكان المركب منهما شخصا
واحدا لا غير ويكون نوعه في شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة
بالاعتبار المذكور في واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف
او وجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق

بذا الوجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود متقوم بهما من حيث هما موجودان وعارض
لماهيتهما المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس كذلك وهو كالانسانية المعروضة
لهذا او ذاك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما
وهي معروضة لما اختلفا به من التشخيص وما في الكتاب عطف على المطلق انشاء الله قد يجوز
ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى
مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود والشيء انما هو بسبب ماهيته
التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود اقول هذه صفة مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون
ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون
صفة هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للتعجبية ومثال
كون صفة هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون التعجب سببا للضاحكية ومثال
كون صفة هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه
مرئيا والغرض من الوجود ومن سائر الصفات هاهنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب
الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور الصفات من الماهية وصدور
بعضها عن بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا
الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء مضطربة وذلك كانه
استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة واستدل بها
منه وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب
مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها
وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض
لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا واطلق القلم بتحصيل وجود الواجب عارضا
لماهية لزوما لكون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة والماء وقوع الوجود على وجود
الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي وبهما منشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع
بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي
بمره

وقوع العين على معنويهما بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء فوقوع الانسان على اشخاصه
بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار او اما
بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غيره الذي هو
واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه
الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
وعدمها وعلى القار وغيره كالسواد والحركة بالضعف والشدة بل على الواجب والممكن
بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية
او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجا لازما
او مفارقا فاذا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس ماهية
ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لان ما بين طرفي النقاء والانواع التي في
الالوان انواع غير متناهية لا اسامي لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل تقع على جملة
منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما
لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات
الممكنات المختلفة الماهيات التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات
بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فاذن
هو افقد الخلل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد
كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانما اورد هاهنا هذه
معتقدا واشتراطا لوجوه الخلاف انما اقول في شبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء
ان الواجب هي ماهيته هو قوله لا شك ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود
يقتضي اما عروضه لماهية او لا عروضه او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان
ان لا يكون الواجب والممكن في الوجود والعروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى
سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر والجواب ما عرفته ثم قرره
الحكماء السؤال المشترك الواقع على الانوار الثابتة وهي ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى

كلمة

عارضا

هو الاعشى يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل ١٢

بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد
تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة
بالماهية وايضا لو كان الوجود مشتركا وزائدا على الماهية لكان المحتاج الى سبب يقتضي الوجود هو
الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العلة وهي الموجب الى الوجود سبب الممكن نفسه
عدم سبب الوجود من غير ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان العقول البشرية
لا تدرك حقيقة الله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اول المتصورات و
ذلك يقتضي مغايرة حقيقته لوجوده لان المعلوم الذي عليه يقولون ويعقلون قولهم
انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهاهنا
وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما وقع الجواب
ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات الخصوصية
التي هي المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود
ولسائر الوجودات وهو اول المتصورات وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة
والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير
مدركة وكون الوجود مدركا لا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده
الخاص تعالى ومنها قولهم لو لم يكن حقيقة الواجب الا الوجود لوجود مع العقول والنفوس التي
لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا فرد امثاله لكان علة
الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست
هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بتمامه الا
لذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح
على سائر افرادها كما ذكروه في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس
في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك
فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني الوجوب للماهية والا
والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون نسبتها الى الاشخاص على
السوية ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في

هذا العقل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بانه قال
لا نعني لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون الثاني في المتقدمة المذكورة اعادة
للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في
الوجود والشي لا يكون مشروطا بنفسه وايضا مراد من التقدم هو التأثير لكن الماهية
لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها
شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال ولما كانت الماهية
قابلا للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون علة فاعلة من غير تقدم
بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون
وجودها ثم انها اقترن الوجود وحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا
تتجرد عن الوجود الا في العقل فان يكون في العقل منفكة عن الوجود فلا يكون
في العقل الا وجود عقلي كما ان يكون في الخارج وجود خارجي بل ان العقل من شانه
لعدمه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار عدمه فاذن
اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها
وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع المقبول والقابل
بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في
العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية يكون علة لصفتها وذلك
يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة مع
معدومة الوجود ولا يلزم من ذلك كونها بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة
او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي
انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان
يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود والذي لا شك فيه حال الا تأثير عنه
فقد ابان فساد الرأي الذي ذهب اليه الفاضل وهذه المباحث وان كانت موردة
الا الاطناب غير متعلقة بشرح الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل فيه

[هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود]

التي هي اعظم المسايل الالهية ثانيًا في هذا الكتاب وساير كتبه كما في النفيسة على مزال الاقدام
واجاب للانعقاد النبذ ببيّن ما فقنا اثره اشارة واجب الوجود المتعين قوله
هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود
اذا تعين لم يكن علة لغيره لان الشي غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع
ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون
لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود واما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود
غير ذلك المتعين وهو المطلوب والى هذا اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين
معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود وحينئذ لا يخلو من ان يكون ما لازما لتعينه او عارضا له
او معروضا او غيرها وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم
اشار الشيخ بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام
فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال
لان التعين اما ان يكون هو الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم ان يكون الوجود
الواجب لازما لكون الوجود بسبب ماهيته او بسبب صفة اخرى وقد تقرر بطلان ذلك
في الفصل المتقدم وهذا معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود
لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال واعلم ان هذا اللزوم لا يتحقق الا اذا كان
اللازم او جزء منه علة للازم او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة
وعلى تقدير كون الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا لعاد القسم الاول وعلى التقدير
الاخرين يكون معلولا وذلك محال ثم بين ان القسم الثالث وهو ان يكون الوجود الواجب
عارضا للتعين المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي
الافتقار الى سبب يعني العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يضاعف الافتقار
الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث
وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما به التعين عارضا
لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله

ل
انا

متعينا بذلك التعين والى هذا اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى اخر وهو ان التعين
لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا
له من حيث هو طبيعة غير عامة خاصة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة الموجودة
للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض
لها التعين الاول بعد تخصيصها وهذان قسمان القسم الاول ان يكون التعين المعلول قد
عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها قد تخصصت بتعين ذلك
التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك
التعين والى هذا اشار بقوله وان كان ذلك وما يتبع ماهيته واحدا فتلك العلة علة
لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما يعين المذكور قبله
وتقدير الكلام هكذا فان كان ما التعين به الوجود الواجب وما يتبع ماهيته الخاصة
الموجودة له ذلك التعين واحدا فتلك العلة التي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود
الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين اخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين
كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين
اول سابق فكلامنا في ذلك كالكلام في التعين المذكور وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد [نسخة م]
وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا
محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واشار اليه بقوله وباقي
الاقسام محال ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني
المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود
المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما
لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول قسما ثانيا منها
وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه بحجة
وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما

ثالث وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان
يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم اقسام الاقسام
الثلثة الا جزءه وبعض القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان لا لعنى عارضا
لذلك الى قوله وكلامنا في ذلك تكرار القسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق
هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا
على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية
على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض
ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لا يصح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اخذ في اطناب
الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات وردت على
اثباتها كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها
في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم
يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي والمعتبر
فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا
تكثرت ان تتكثر بامر مضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل
وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينات واختلفت
بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك
في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست تعينات وقوله انضمام التعين الى الطبيعة
ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول
كالانواع المركبة من الاجناس والفصول وبانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث
كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى
العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير شخصية وما لا يحتاج الى
تعين اخر ولو كان التعين امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل
الشارح بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا
عن ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها مما يستدعي طولا لا يليق

ان

ان يورد في امثال هذا المختصر الا على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في
الوجود ويباينها بحقيقته فتركب ماهيته فليس اولى بشيء لان الوجود المعنى العارض لما بين
بان الوجود العارض للماهيات بالاعراض الذي لا يلزم من نفيه الوجود تركيب الا
في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية بعينه اشخاصها تعينات زائدة عليه كما ظنه
فائدة واعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد انما تختلف بعلل اخرى فانه
اذا لم تكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على
كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا
كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه اقول قد تبين مما ذكر في الفصل
المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها
كان تعدد اشخاصها بسبب علل متغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص
قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص فالقوة القابلة لتاثير العلل انما يكون
للمادة وبسببها فاذن ما لم تكن للطبيعة مادة لم يتعين بالشخص الاشخاص اما اذا كان
تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص
واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها افادة والفاضل الشارح
ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا
لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا
للمعنى المشترك افتقر التشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس و
الانواع ثم اذا بين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان
اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا
مشتركا فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها
لكانت المحال المتكثرة المادية محتاجة الى محال اخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي
لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل الكثرة لذاته وهو المادة
والمادة التي تقبل الكثرة لذاتها اعني المادة فهو لا يحتاج في ان تتكثر الى قابل اخر بل انما

يحتاج الى فاعل بكثرة فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كما اتفق ان
المتماثلات بامر عارض فانكثرة باعتبار ماهياتها الا على اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات با
لجنس انما تكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان توجد في
الخارج غير مختلفة الا بالعوارض واما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده
الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة قد تبين فيما سلف
من ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا
اقول هذه نتيجة لما مضى وان معقود بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على الذات
فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة اشارة لو التأم ذات
واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وبكلها الواحد منها او كل واحد منها
قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا
في الكم اقول يريد نفي التركيب عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك ولا انقسام
في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء متقدمة المركب كالتمام
للكتاب وقد يكون عن جزء حاصل متقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر لحقه فحصل
المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير
الانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل في اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى
كالجسم في الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل
وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم اما غيرها
بالهوية او مما ليس هو به فان الجزء ليس هو الكل ويعتبر ها هنا في الكتاب ان ذات واجب
الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب
الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اي غير الوجود
الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود وصارت واجبة الوجود كالانسان
المتصف بالوحدة العارضة بذلك واحدا كان الواحد جزء اخر فيه المعنى الماهية المذكورة
او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومتقوما به خلف
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود ولا في الكم الى اجزاء متشابهة

نفي التركيب عن واجب الوجود

قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو
الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال
الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما قولنا الهيولى في
الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فلعل ذلك الجزء على
ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة الافتقار الى
اجزائها لكنها واجبة الوجود لاستغنائها عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها
واجبة جميعا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكونا الا واحدا لما مر وايضا يجب في
يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك ان هذه المسألة مبنية
على مسألة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب ها هنا كون المركب ممكنا في
ذاته وهو ليس يتعلق بمسألة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك
ظاهر اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير
مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره اقول
الداخل في مفهوم ذات الشيء هو جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته والمراد تمام ماهيته الكلية ما
لا الشيء بحسبها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس
مقوما له في ماهيته بل هو امر خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون
جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان
يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده
من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك
الذي لا وجود له الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات
واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته تنبيه كل متعلق
الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته اقول الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية
ومتعلق الوجود ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته الصفية كالاثار الخاصة
والى ما لا يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم
المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه انه يجب به لا بذاته لانها في

قوله ويجب ان يغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها
قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود
بيان ان كل جسم ممكن وهكذا القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى والاصل
الكم فما سبق قوله وايضا فكل جسم محسوس فيتحد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار
جسميته وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فيتحد جسما
آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه
هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيتحد
كل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظه او من قوله الا باعتبار جسميته
ناقص لمعنى التنويع في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيتحد جسما
آخر من نوعه وذلك او من غير نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية من صغرى البرهان
وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد شيئا كلا من نوعه فهو معلول فكل جسم محسوس وكل متعلق
به معلول وهو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
انت تزعم واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته ذلك الشيء لان كل
ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من
ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها
فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن
الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته اقول يريد نفي التركيب
بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه
ليس بالوجود بل ما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود والواجب
ثم اعترض عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب من حيث هو موجود واجب
يشارك الوجود والممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من
ماهيته شيء بل هو طار على الاشياء كلها فاذن لكنا ان وجود الاشياء هو كونها في الخارج
فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى

فيتحد

فصلي

فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما
بالفصول وبالاعراض واما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات
الفاضل الشارح على ذلك مختلة بما قد ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله
ان الشيخ الرئيس في الالهيات الشفا ان انفصال وجود الواجب عن سائر الموجودات
بامر زائد او حال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط
لا هو ذات الواجب والجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ
لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء يعتبر باعتبار عدم شيء لم يكن داخلا فيه
الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا لشيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن
متحقق آخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل
الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث
في المنطق والجواب عنه ان المقصود هاهنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن
واجب الوجود ونفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف بالحد الذي
فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء
المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد
لها لوازم توصل الذهن بتصورها الى حقائق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف
بالحدود وفهمه انما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس
بمركب فلا حد له واذ هو منفصل بحقيقته عما عداه فليس له لازم يوصل بتصوره العقل
الى حقيقته بل الى وصول العقول لها حقيقة فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم ومنبه
ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع
تحت جنس الجوهر وهذا خطأ لان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس
يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في
نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل يعني
ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك
في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على

زيد وعمرو والذاتيهما لا العلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء كونه موجودا
بالفعل لا في موضوع فعند كون ره عليكم فما ركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان
يحمل على زيده كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل
مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان
الوجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا
من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي
هي موجودة في موضوع اقول هذا سوال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب
عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة تنبيه الضد تعالى عند الجمهور
على ما في القوة ممانع وكلما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدا الاول
الواجب الوجود فلا ضد للاول من هذا الوجه وتعالى عند الخاصة لما يشاركه في الموضوع
متعاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن
الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا
جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي الذي المثل
والنظير والاشارة ظاهرة اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن
العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته اقول يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول
معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد
رتب القيوم بري عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق وعن العهد اي عن انواع
عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم
يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فلان
فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن
المواد العقلية كالماهيات وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي عن المشخصات
والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والاشارة ظاهرة وقد

احكام

احكام على ما تبين في النمط الثالث تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول
ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه
وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال
الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده
في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد اقول ان هذا الحكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه
اقول المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر
في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون
بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول
غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر
في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد
واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف و
ذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب
علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم اعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق و
الانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين
ولما كان طريقه هو اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم
الصدق النمط الخامس في الصنع والابداع اقول يريد بالصنع ايجاد
شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما
يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد وهم انه قد
يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه

فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمى العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة
ان ذلك اوجد وصنع وفعل وبنى او اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد
حصل الشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه
من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على
الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في ان
اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا واذ قد فعل وحصل له
الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل و
قالوا لو كان مفتقرا الى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى
موجد آخر والباري ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كنه ذلك وفيما موجود
يجب ان يعتقد فيه هذا اقول الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله
انما هو للمعنى المشترك من معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول
بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه
حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما
مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال الذي قد ذكر
منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل بعد وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو
خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في
وجوده ولو كان الفاعل ايضا كذلك لتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام
العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما تعتقده العامة وقوله
وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء
اشارة الى نظر اهل التميز منهم في ذلك والاستدلال بالمشاهدة وقال الفاضل
الشارح انما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك
وذلك انهم وان يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى لم
اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عنده من يثبته

منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهولاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل
في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين
بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم
عنده انما احتاج الى الباري في قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى الاستدلال
الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى
غير النهاية اشارة الى الاستدلال الثاني قال تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع
وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منها ما هو دخيل في الغرض وحول
عرضي اقول لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من
حيث انه مفعول ومصنوع او موجود اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو
قولنا هو موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر في جميع اجزائه المعتبرة
في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين
المعنى المتعلق بالفاعل قوله وانما استعمل لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم
بسبب شيء للتخفيف قوله فمفعول اذا كان شيء ما لا بشيء بعد ما لم اذا هو موجود
بعد العدم بسبب شيء فانا نقول له مفعول وهذا بالاتفاق كان احدهما محمولا عليه
الآخر مساويا له او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب
وذلك الشيء يتحرك الشيء ويباشره بآلة وبقصد اختياري او غيره او طبع او
تولد او غير ذلك او بشيء من المقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان
كل ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله وكونه بسببه فانا نقول
ان الفاعل الدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او
بطبع لم يكن او دونها ينقض كون الفعل فعلا ومعنى مكررا في المفهوم اما النقض
فلانه لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فلانه لو كان مفهوم
الفعل مدخل فيه الاختيار لكان قوله فعل بالاختيار فكانه قال انسان حيوان قوله
انما نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا
حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا

ولا ينعكس الا اخص منه لكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت
بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث بعيدا عن زيادة
معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث
قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة
يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض
المتكلمين يقولون لحدوث الحركة في الجسم مثلا حدوث بالتوليد لان الجسم محل لحدوث اولا
اعتماد ثم تولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنده حدوث بالمباشرة
ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما في ظاهر والمقصود بيان ان
المفعول لو كان مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر
ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من
الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ هاهنا
على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث
على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان
كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك
البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض وكان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا
للتكرار والوقوف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف و
المتكلمون يلتزمون كون احد ما ذكره وكون الآخر متناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام
ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلا للاحراق
ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى اللغة واذا كان الامر
كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم تقع
الشيخ على اتحاد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية
بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كأنه
ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كأنهما يشتملان لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل

بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل و
اهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم بانه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة فاعل
بالارادة وقد رد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص
الفعل لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة
لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للبرودة ليس بحق والدليل عليه ما جاء
في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول ابن عمر
وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال
ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من جهة اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فالمانع
ان يقال يفعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي
تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن الحق على ان اهل اللغة فسروا
الفعل باحداث شيء فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه بقوله فاذا كان مفهوم الفعل
ذلك وكان بعض مفهوم الفعل فليس يعتبرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود
وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود ومحمول عليه فاما العدم
فلا تعلق لفاعل في وجود المفعول وانما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس
بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون
الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب
الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح هاهنا
على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس
المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف
لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود
وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء
وان كون الوجود بعد العدم ليس متعلقا ايضا لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود
فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف يجب بايجابها لها لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان
يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق

بالفاعل فاذن هي ما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم
من الثاني وستبين في هذا الفصل انه لا يكفي هذا الفصل في التعلق بالفاعل اولاه وبالذات
ايجابه ومعه ذكر الفاضل الشارح ان البحث في هذا الجانب في تعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او
تعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ يحتمل ويحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى فان
سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث
كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر
عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول
هذه فائدة افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن لحمله واشارة الشيخ في الاول فنعتبر انه باق
الامر من تعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل بغيره ولا يمنع ان يكون
على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره
وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود لذاته
من حيث المفهوم وامتنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجود واحد وهو
في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان
معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على معنويهما معنى ثالث فان ذلك المعنى للاعم لذاته اولا
وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو
جاز منها ان لا يكون مسبوق العدم بحسب وجوده بغيره ويمكن انه حد نفسه لم يكن بها
التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجوب الاول لا ان هذه الصفة دائمة تحمل
على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط بل هذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان
لكونه مسبوق العدم فليس في الوجود وانما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى
يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل اقول يريد ان يبين ان الوجوب والتعلق بالغير
المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره متعلقا بالغير ام لكونه محدثا
مسبوقا بالعدم فان بذلك تبين [illegible] وما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين
المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود هو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى
غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره

وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من جهة المفهوم الا انه يمتنع شيء
من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من جهة المفهوم وقد يحمل
عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل مفهومين
احدهما اعم من الاخر ويحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات
وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن
ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا
لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا
وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان
التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون
في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق
بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجوب الاول اي بسبب كونه واجبا
بالغير فاذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه
فقط بل في جميع اوقات وجوده فيثبت ان هذا التعلق بالمفعول كان دائما بخلاف ما
ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه
لكان التعلق به دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع
اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا
عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه
تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف
في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم
يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وفي الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا
هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان
الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على
المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا
خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله

فذهبت الحكماء الى انه متعلق به فى وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به فى حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم فى صدر الفصل
واعترف به هذا الفاضل فكان مذهب الواجب ان يحقق الحق فى ذلك فحقق فى الفصل الثالث
انه يتعلق به فى وجوده ثم اذا احتاج الى بيان ان سبب تعلق الوجود بالفاعل ما هو اذ لم
يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر منه ولكن ان التعلق حاصل فى جميع اوقات
هذا الوجود او فى وقت حدوثه فقط فان مطلوبه تم بذلك فبينه فى هذا الفصل و
ذلك تمامه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير
سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير فى وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ
اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد فى هذا الموضع لان
علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا فى جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ
بها منافاة كما صرح به فى آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود
وغير متعلق بالفاعل لم يكن مانع فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين
ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشىء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافى
الدوام وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان متعلقا
وان كان قديما وهذا القدر كاف فى تحقيق غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا مع الحكماء
والمتكلمين لفظى لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم مع تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية
لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لضعف الدليل بل بالدليل على وجوب كون المؤثر فى وجود
العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل
مختار فان حصل الاتفاق على ان كون الشىء ازليا ينافى افتقاره الى القادر المختار ولا
ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف فى هذه المسألة
اقول هذا صلح من غير تراضى الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا وكتبهم
ناطقة بالدلالة على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لما يدل فضلا عن ان يكون فاعله
مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان
يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو محال بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا

حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفى العلة
والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا
اصحاب هذا الفاضل يعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية هى صفات
المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوا معلولات لذات
واجبة هى علتها وهذا شىء لا احترزوا عن التصريح به لفظا ولا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر
انهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة
فلم يذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام
فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى
فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم
ازليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية
ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين
من ذوى الطبايع الجسمانية على ما سيجىء بيانه قوله الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن
فيه ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى
حصول الوجود بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد ومثل هذه القبلية ايضا تجدد وبعدية بعد قبلية
باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد
يكون قبل ومع وبعد فهى شىء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت
ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير لا يتألف من غير منقسمات
اقول يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير يعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث
بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فلا قبل لا يوجد مع البعد
لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول
قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل

فقد يصح ان يكون بعده لا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر
يتجدد ويتصرم متوازن غير قار الذات وهو متصل تنتهي اليه اذ من الجائز ان تفرض
حركة كما يتقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل
هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة
والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت
ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب هذا
ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته
في هذا الفصل ويشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك رسم احد الفصلين بالتنبيه
والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه
اليها ولكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان
قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي تلحقه لذاته
القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء قبلية
بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية
للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل لانه المتصرمة المتجددة ومصاحبة
الحوادث المعينين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان
ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وفيه مصادرة
اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معا انه ليس بمعرف حقيقي لان المعرفة
يجري مجرى اسماء معانيها المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك و
القبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا في العقول لان الجزئين
من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع
ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقررت
هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة

في الخارج

في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان
الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق لما سواه مما يقع فيه بسببه
في العقل ما يتصل القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها الاعتبارية
يصح تعقلها في جميع الازمنة وانما هو من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر
الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار الذهني وحينئذ يندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافيتان فيجب ان توجدا معا وقد قيل
انهما لا توجدان معا فاختلف وذلك لانهما اضافيتان عقليتان فيجب ان توجد صورتاهما
معا في العقل ولا يجب ان توجدا في الخارج معا وحينئذ يندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف
بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون
معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم اذا اشتغل
بالمعارضة فقال يستحيل تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق الذي يكون في عدم الحادث في
وجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان
متقض لذاته فلذلك يستحق القبلية والبعدية العارضتان لغير زمان آخر ولم يستحق
القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمعتد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان
كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم
يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات
الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا توجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان
مغاير لهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان مغاير لهما قال والجواب ان
قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا
بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل
اول الحوادث والجواب ان معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد معه
لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية
اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي
حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه

ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة ببعض زمان وذلك يقتضي ايضا ان
يكون للزمان زمان آخر قال والقول بعدية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع
الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد
وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل
التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء
بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور
تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشي آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر
الذاتيين واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما
يصير متقدما ومتاخرا بحصول عدم وضعه له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر
لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاما اذا وقت اليوم والامس لم يحتج الى ان نقول اليوم
متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما تشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا وقت العدم والوجود
احتيج الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فتقع في هو في الزمان
للزمان غير المعية بالزمان لان معنى معية شيئين يقعان في زمان واحد ان الاولى يقتضي
نسبة واحدة لشي غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشي والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين
يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان
مغاير للموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه اشارة ولان الحدوث لا يمكن الا مع تغير
حال وتغير الحال لا يمكن الا للذي قوته تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة
وتحرك اعني تغيرا ومتغيرا لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير
وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
اقول يريد بيان ماهية الزمان وتقرير ان التجدد والتقدم اللذين بينه على
وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون
الا لشي يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع
فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يكون التغير فيه ومثل هذا

التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان
المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان
له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان
متصلا لا الى اول والحركة المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما
سياتي في النمطات ... فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي
الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل
فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته فبينها ثم حقيقته فقال وهذا هو الزمان
وذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان
وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة لان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية
من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه والمسافة اجزاء متقدم
بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى
بتجزى المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان
المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة فالزمان هو كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هاهنا وقد
قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يمكنها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما
يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة
لكنه يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة
معا فيكون للمتقدم والمتاخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هي حركة ليس لها من جهة ما هي
مسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فيكون للحركة
عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة
والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا با
لزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد
الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراد هذه النكتة الاخيرة اشارة ان كل حادث فقد كان قبل
وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا

فيكون فيه المحال انه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فيبقى ان هذا الامكان
غير كون الشيء مقدورا عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه لكون وجوده لا في موضوع بل
هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجوده وموضوع اقول يريد بيان ان كل
حادث مسبوق بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود و
اما ممكن الوجود والاول محال فتعين الثاني فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان
وجوده هو مقدورية القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه
والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه و
ايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه كونه امرا له بالقياس الى القادر عليه فاذن
كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان
كون الشيء بالقياس الى وجوده كما تقول البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى مصيره شيئا
آخر كما تقول الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو اذن اضافي
والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه
امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة
وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى
الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا ما ذكرناه في الكتاب واعلم
ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات
كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو كون الشيء بالقياس الى وجود
شيء آخر له او بالقياس الى مصيره موجودا آخر كما تقول الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له
البياض او كما تقول الماء يمكن ان يصير هواء او المادة يمكن ان تصير نحو آخر او المادة موجودة بالفعل
وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجود بالذات فيكون الشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء
مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما تقول البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك
الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى الموضوع حكم القسم الاول ويكون
موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه فلا علاقة

له بشيء غير الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا
بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم
ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان
مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض
غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا
فهو دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها و
امكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات هي في
موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع حصول الموجودات من القوة الى
الفعل انما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهي امور لازمة لماهياتها تعقل عند مقايستها الى الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك
الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف
بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي
موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال الموضوعات في انفسها فهذا ما اردت
تحقيقه في هذا الموضع لزوال الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح
ان الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف
حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة
عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور
الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا والاول محال لكونه صفة
لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان والجواب عنه ان الامكان
في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج
هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء هو لاجل وجود ذلك الشيء في
الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر
يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في التقدم لا يقال [illegible]

في العقل وان الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة للموجود الخارجي
مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة لشيء في الخارج
بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث
هي احكام بل تكون موجودة من حيث هي احكام عليها واما قوله الامكان الحادث لا يجوز ان يكون
حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره
لان نعت الشيء لا يكون حاصلا لغيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه
فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه
وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول عرض يكون كعرض في موضوع
وبالاعتبار الثاني يكون كالاضافة للمضاف اليه ولا يكون وجوده مثل هذا الشيء الا في غيره ولم
يمتنع ان يقوم امكانه بغيره ذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية
يستدعي الوجود والمتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم
الوجود على الامكان والجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند
ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمها عليه في
الخارج لكنه من حيث تعلقه بموضوعه انما يتحقق في العقل امر وجودي في الخارج يستدعي
لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان
متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة والهيولى فانها ممكنة
مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند
تعقلنا بانه في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود
والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار
كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجودها ويكون بهذا الاعتبار كالاضافة للمضاف اليه
واما قوله لو كان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير وجوده اولى
الا اذا كان له مادة فان المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت
حال الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث فيتسلسل العلل فعم
ولو حصلت قبل الحدوث مع وجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها فان

بعنى

يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها بل قبلها كما
اقتضى بعدها واما الكبرى فظاهر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا
فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوب غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما
يتحقق بان يتم استعداد مادة او موضوع لقبوله وذلك لا يستلزم تعلق تلك الاستعدادات بها
الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما تبين في العلم الالهي
على ما بينته فيه التي قد يكون بعد الشيء منه وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية
والمكانية وانما يحتاج الان من الجملة بما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع
ان يكونا في الزمان معا اقول يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان
تحقق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقق التأخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشيء متأخرا
عن لا وجوده فينقسم الى زماني وذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر
الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال بحسب معان
على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالرتبة والوضع الذي يكون
الى جنب المكان مشتاما منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية
والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون
الشيء محتاجا الى غيره في تحققه ولا يكون ذلك الغير محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر
بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة
المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير
بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك
عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا وهو لا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم
في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية
باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في هذا الفصل على هذا الشكل كذلك وذلك لانه

قال عنه ذكر المتقدم بالعلة وان كان مقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات
اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له بالحركة
المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات
صريحا على القسم الاخر وهو تاخر الشئ بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع
لا بالعلية وهذا التاخر غير الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي
لان التاخر بالزمان والرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالعرض متقدما وهو
ان المقتضي لتاخره هو امر عارض لذاته واما التاخر بالذات فلا يمكن ان يعرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير ولهذا اخصه الشيخ باسم الذي يكون له استحقاق
الوجود واعلم ان التاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والتاخر
بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب
وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك اذا كان وجود هذا
عن اخر ووجود الاخر ليس عنه فالمستحق بهذا الوجود الاول والاخر حصل له الوجود ووصل
اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الا في الوجود بل يصل اليه
الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر وهو بيان للتاخر بالذات بتعريف
بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول
مثلا من اخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فالمستحق التاخر
الوجود اولا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم
فليس يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر
وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى
بان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين
ذات العلة ووجودها ولست ارى بهذا التفصيل مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل
ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا يقول تحرك المفتاح فحركت يدي
او ثم حركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد والمثال

المتقدم اي الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان
كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها موثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على
المعلول معناه ان المؤثر في الشئ موثر فيه وهذا كما ترى خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا
اخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا
على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل المثل بحركة اليد والمفتاح بيانا اخر غيره و
نسبه الى الركاكة واقول تقدم الشئ الذي منه الوجود على الشئ الذي له الوجود في
الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا
اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود
التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشئ الذي يكون
للشئ باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن
غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن لا يكون له
وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي قوله لما فرغ عن بيان معنى التاخر
الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشئ
الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية
بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع
الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع
الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم
بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار
وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما متغايران له فهذه الحال
اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم
واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق
اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق
الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن
وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم ولا باللاوجود ثم قال معنى قول الشيخ

اذ يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد ومنها لعلة لانه ان اراد بالانفراد
اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو ثابت في هذه الحالة لا يستحق العدم او الا وجود والا لكان ممتنعا
لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الا نفرادا والانفراد هو الجواب ان
الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل
لا يمكن ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا ثبتت
في الخارج لم يكن من القسمين الاخيرين فرق لانها اذا لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فان
انفرادها هي لا تكون بهذا المعنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي
تجردها عن الوجود والعدم معا ونقيضه لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له
وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل
هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس
معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير الشيخ ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود
يكون لها قبل وجودها بالذات بسبب وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الكمال
التي يكون بها علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج في ان يكون من خارج
داخلة في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار في القدوم او المادة حاجة
النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار اخر او الوقت حاجة الادمي في الصيف
او الداعي حاجة الاكل في الجوع او زوال مانع حاجة الغسال في زوال الدجن اقول يريد المجموع
ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته
المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم ان في بعض تلك الامور و
قسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة
لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة ما هي الحركتين لا تحصل موجودة
الا بامرها وكذلك الالات التي للنفس النباتية التي تصير بها علة للحركة غير طبيعية ولا
ارادية والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة
الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليته بالفعل فقد ذكر
منه ستة اصناف ويمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان تقال تلك الامور تكون اما وجودية

واما عدمية والوجودية تكون اما شيئا مضافا الى العلة فيكون من العلية او شيئا لا مضافا
اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالالة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات
مضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا يضاف اليها اما محل
لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في
الوقت حاجة الادمي في الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب في جمع الاديم و
الاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على اديمة
كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال واما ادمي بمد الالف
وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي في وجود الصنعة لا في كون العلة علة
بالفعل والداعي غير الارادة فان الداعي علة الارادة فقد تكون لدواع وقد لا تكون محدثة
وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل للارادة والدجن في قوله حاجة الغسال
في زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وفي زوال المانع اعترض
الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب
ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها
علة بالفعل ولا شك ان العلة مع المنع عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان
الامر العدمي ليس علة لامر خارجي بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر
ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان
يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق فيصير جزءا من المفهوم عن علة تامة
ان كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة
على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة
اصلا اقول لما ذكر الامور التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بكلها
ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في
العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء معوق من
خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود
الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول

وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اي
فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى علة حال فرض
الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على تلك الحال فاذا وجدت وجب وجود المعلول
لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه يتوقف على شيء لم يوجد واي الامرين
فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز ان يكون شيء
متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا
بسبب انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة
لا تزول لوجودها ولا تفوته وهي متشابهة الحال في كل شيء لا تتجدد لها حال ولا تزول عنها
حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول
وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة بهذه الصفة مبني على ان العلة الاولى
تمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك
اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان
الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض
في امتداد الوجود فقط فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى
الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوضح
الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب
انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر
من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق
به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان قوله هذا تفسير لفظ الابداع بحسب
الاصطلاح الاقرب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط
وهذا تذكار لما سبق وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه
عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين منه
انتفاء تغيير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه

عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر
النمط قوله والابداع متقابلان اعلى رتبة من التكوين والاحداث اقول التكوين هو ان
يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل
الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان
يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث
مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان
موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبين
في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بالشيء لسبب وان كان قد يمكن للعقل
ان يذهل عن هذا البيان ويتفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصص عن ذلك
السبب اما ان يقع وقد وجب عن السبب او لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه
لامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه اقول
المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يمتنع في ترجح احد طرفيه وجوده وعدمه على الآخر
الا لمرجح لذلك الطرف وهذا الحكم اولي وان كان قد يمكن للعقل اي يمكن للعقل ان يذهل
عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين الثقيلتين
لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شيء او نقصان لهما والى غيره مما يجري مجراها
وقد ذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان
يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنع الوجود مع فرض وقوعه
فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا او حديثا ولا يقف
بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ان لا يكون ما
فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول
واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول
وايضا ان العلة الاولى لما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما قدم الفصل
بالتنبيه والاشارة معناه انها مشتملة على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى
سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب منه الوضوح

وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا ما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل
المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما
بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان
فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق
فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين
اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط
فهو منقسم الحقيقة اقول يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا
واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت
مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث
يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين
دال على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين
متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذه المقدمة كافية في تقرير هذا المعنى ولزيادة
الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه
فان كان من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم ينته فيهما او يكونا من مقوماته وفي بعض
النسخ زيادة قوله او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه
ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزام ذلك
اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج
عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الاول مع جميع المقدرات يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك
الشيء او لانه موجود وهو بعد كونه شيئا او بعد وجوده متفرق له والاول كما في الجسم بحسب
ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب الكثرة الذي يلزمه
عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه
او جزئيات فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة و
واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي
ولكن بعضها بتوسط البعض وانما قال منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية

فقد يكون بسيطة والكثرة تلزمها اما بالوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارضها الفاضل الشارح
ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف
باشياء كثيرة كقولنا ان هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة
ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك
الاشياء مختلفة ولو صح التقسيم المذكور يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد
ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصافه
بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد
من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتعلق بها حتى تلزم تلك الامور
لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس
بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه متقدما ما ولا يكفي ثبوت
المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل
ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى
اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث
يكون له حال ويمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء لا يمكن فيه تحققه فرض شيء واحد
هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا
يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة
بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة
لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالا يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل
بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه
التكثر في ذات العلة كما مر وهم وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود
لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس
واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما وقال

آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم انه معلول طبيعة
غير معلول لكن ضعف معلول فهولاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك
ومنهم من جعل وجوب الوجود للضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهولاء في
حكم الذين من قبلهم اقول يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب ايجاد الموجودات في
امكانها وتعددها ووحدتها وان جنسه على ما هو الحق عنده وهناوادن اختلافهم في التي انتهى
من الموثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقايلون بانه
اكثر من واحد افترقوا الى قايلين بان هذه الموجودات المحسوسة والى قايلين بانها غير ذلك
فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهياتها وبغير ذلك والعناصر
بكليتها واجبة قديمة وان الكائن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير و
الشيخ رد عليهم بما ذكره من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شي
وغير منقسم بحسب الكم والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء وجزئيات ولا
الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف لشي من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون
هذه المحسوسات الموصوفة بذلك بما روي بانها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين
في قصة ابرهيم عم حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الافول امكان
اقول فاما واما الفرقة الثانية القايلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا
الى قايلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قايلين بانها ليست بواجب
اما القايلون بانها واجب فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور الكثيرة من القدما
ومنهم من ذهب الى انها اجزاء جسمانية اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب
ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد
ماء او نار او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من تلك المادة حادثة
معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القايلون بانها واحدة
فهم بعض القايلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او العنصر الواحد واما القايلون
بانها فوق واحدة فهم من جملة القايلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان
المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس وباري واما القايلون بان المادة ليست

بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم القايلون بوجوب الوجود للضدين خير وشرير
يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد عليهم بتذكر
البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله ومنهم من اتفق على ان واجب الوجود
واحد ثم افترقوا اقول افترق منهم انه لم يزل ولا وجود لشي عنه ثم ابتدا واراد وجود شي
عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة في ازمان شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة
بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية
منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يمكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في
حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا يكون الا بعد ما لا
نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد
عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من قال ان العالم وجد
حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال انه لم يكن يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق
وجوده بحين ولا بشي آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهولا هولاء اقول لما فرغ
عن ذكر اقوال القايلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القايلين بانه
واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق
بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من ساير المليين والثانية الى ان بعض
ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكما فقالت الفرقة الاولى
ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشي ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك
بان الحال لو لم يكن كذلك لزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكما وهو
باطل لامور منها وجوب كون كل الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود
فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شي مناقض عدم
التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا
بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله
موجودة بالفعل في قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث
لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة

غير المتناهية ممتنع ان تنقضي وانت خبير بان هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من
هذه الاحوال على تقدير فيقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد
كل حادث وما لا يتناهى ممتنع ان تزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله لم كل وقت
تتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف تزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا
طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون ساير الاوقات التي
يمكن فرضها حاله مما هي قبله وبعده اضطروا الى الجناب الاقوال المذكورة فيه قابل بثبوت
التخصيص بالوقت المعين لا لذات ذلك الوقت ولا للفاعل ولا لشيء غيرهما والى قابل بنفي
التخصيص وبحقيقته لا فرق من نافي التخصيص ومن مثبته بسبب الفاعل وحده لا بغير
فان الفرق المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث
وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء الفلاسفة من المتكلمين ومن يجري
مجراهم وهو لا انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة
التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب
وجعل حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو
قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص
فرقا من التعجيز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لم يتعلق بوقت ولا بشيء
آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل والقرن قالوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده
الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الا ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من
غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان خير بين قدحين متساويين من
كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن
الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ في هذه الاقوال
بقوله ومن هو لا من قال في قوله ولا يسئل عما ... اخر اقوال المتكلمين بقوله فهو لا هو لا
قوله وبازاء هو لا قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح
حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها اقول

لما فرغ

لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب
الوجود بذاته واجب في جميع صفاته واحواله الاولية له منها لان ذلك يقتضي عدم التعطيل من
جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما اذا
كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا
يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء
غير ذاته ككونه قادرا او فاعلا وعالما ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير
ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم
ذكر بعد ذلك ما يتعلق بكون الفعل فاتر لان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها
امساك الفاعل عن فاعليته اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس
الى الفعل من حال اخرى تغير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل من غير
ذلك لاردة في القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قوله ولا
يجوز ان ينبعث ارادة متجددة في الابداع ولا ان تنبعث جزافا وكذلك لا يجوز ان ينبعث طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تنبعث ارادة لحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما بعد التجدد
فيتجدد وان لم يكن تجدد وكانت حال لم يتجدد وشيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء
جعلت التجدد لا مرتبة او لامر زال مثلا كحسن الفعل وقت ما بتة او معين او غير ذلك
ما عدا او قبح كان يكون له او كان قد زال او عايق وغير ذلك كان قد زال لا كان الفاعل
الحق عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر واحتاجوا
الى اثبات شيء بسببه يخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف
وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاخذ
الشيخ في ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان تنبعث امرا متجددا اذ تقتضي ايثار
احد المقدورات لشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما
عداه جزافا وهما ممتنعان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظ معرب بمعنى الاخذ من غير تقدير
وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان يعتضده فكر
كالعبث او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو

حران

باعث من الفاعل كما ان الغث يكون باعثا من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي
تعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق واختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم
مما في الشارع لا استظهار فقال وكذلك لا يجوز ان الشيخ طبيعيا او غير ذلك بلا تجدد حال لا
يجوز ان يحدث شيء من مباشرة الله عليه التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعية
او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد
الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد
آخر ويتسلسل الى ما وقف وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار
الى ابطال القول في الارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن
تجدد وكانت حال ما لم تجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي ما لا صدور
الفعل من الفاعل اصلا دائما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا
يقولون بالارادة المتجددة ولا بغيره فيجوز تجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم انما يكون بعض
الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غيره لكون الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال
القول بتجدد شيء وابطل القول بان لا تجدد شيء اشار الى ان يوجد القولين ايضا قول بتجدد
حال وهو اجلت المتجددة لا ترتيبه لكون في الفعل ومثالها بتبيينه بقول بصلوح بعض
الاوقات وتعين بعض صيرورة الفعل مثاليا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبر
عنه بعبارات اصطلاحاتهم او جعلة امر زائد كتبح كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع
كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول
بتجدد شيء ما وقد ابطلناه قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود
عن افاضة الخير والجود وهو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف لما
انكشف للاذكياء الاعيان ضعفه على انه قايم في كل حال ليس في حال اولى بالحجاب المسبق
منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض
كونه دائم الوجود بغيره كما بينا عليه قوله لما فرغ عن اثبات ... الى قدم الفعل
بما هو من جانب الفعل وبما هو من جانب الفاعل وابطل القول بحدوث ارادة اشار
الى ضعف حجج القوم وحجتهم انه تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فانه يتعلق

بالفاعل

بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل الحق يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو
قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث
مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة
الخير والجود وان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو
حاصل في كل حال سواء احدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده
من غير تخصيص الوجوب بذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان
الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد بينت في صدر النمط خلاف ذلك وتبين لك
ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن حجج الملية المحكية
عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا فيها فقوله واما كون
غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو وهم خطا فليس اذا صح على
كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل
في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فحمل الامكان على الكل كما حمل على كل
واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل كما يصح
ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول
كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون معلومات
الله تعالى الغير متناهية ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى معدوم يخرج الى
الوجود قوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي ذكروها معدودا في الاشياء
بعد شيء وغير المتناهي المعدود قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونها غير متناهية
في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد
يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكمعلومات الله
تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا
فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فلما يمتنع زيادتها ولا يكون قادحا
في كونها غير متناهية قوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له
او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف

كذا على كذا هو ان الشيئين وصفناهما بالعدم والشك لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يمكن البتة ولا في وقت من الاوقات فيصح ان يقال ان الاخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية مستفيق جميع الاوقات في صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان ضمتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر فلا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن لكن كون مقدمة في ابطال نفسه ابان تغير لفظها لتغير لا تغير في المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث وكان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم الحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه وقد كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا في جميع الاوقات في هذا الحكم لكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما بينا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف البتة في الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير اقول لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا تختلف نسبته الى الاوقات والى معلوماته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها لا بتوسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللاتي من اختلاف وضع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية قوله فهذه هي اللذا

واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا اقول ٢ ط مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة حدوث العالم وقدمه تتعلق بمسئلة التوحيد النمط السادس في الغايات ومباديها في الترتيب قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان البارى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم ويرفع عذر القائلين بالحدوث الذي عليه يعولون هو قولهم ان البارى تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني وهو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية وهي نفي ان للفاعلين لا يكون لافعالهم غاية ودائما يكون لافعالهم غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الاشرف فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وبيانه في الترتيب قوله اعرف ان الغني الغني التام هو الذي يكون

النمط السادس في الغايات ومباديها

بل متعلق بشيء خارج عنه من امور ثلثة في ذاته ومن هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات
كمالية اضافية لذاته فما احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى تتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته
مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو
فقير محتاج الى الكسب اقول هذا التعريف لمعنى الغني والمقصود ان يراعى معناه المحمول
على المبدأ الاول فيقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم
الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه
ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهو على اصناف لان الاول هو الهيئات
المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في
نفسه مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني
التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات
الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم ترك ذكر
ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء
بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول
قضية قال الفاضل الشارح قوله فما افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير فهو فقير
محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا يفيد الفقير الا الافتقار في شيء احد
هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير
لا افتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر
فلابد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية
موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد
يحمل على المحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك عنده خطابية على ان
قوله افتقر في شيء ما فقير ليس بمتكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير
المطلق وذلك يجري مجرى قولك الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر
شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو
الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون

قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول
بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل
المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان
هو الحيوان الناطق وما ليس بحيوان ناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا
مقبولا والثاني خطابيا مستنكرا مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في
الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فما احتاج الى غيره فهو فقير وكان من
الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو غير غني لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان
في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما هو
ابلغ وهو التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف
اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه اعلم ان الشيء الذي
يحسن به ان يكون عنه شيء او يكون ذلك اولى وآثر من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه
ذلك لم يكن ما هو الاولى والاحسن مطلقا [illegible] ايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به معنى فا
فهو مسلوب كمال ما مفتقر فيه الى كسب اقول ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري
تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى
من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان الحكم في حق الله
تعالى يقتضي اسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون
ان يفعل احسن به من ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان
فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا
وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل
لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان ما يتصف
قد استفيد بما ذلك الشيء من فعله ذلك الفعل غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى
كسب تنبيه فالقبيح ما يقال ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لاجلنا او لان ذلك
احسن بها وليكون فعالة للجميل وان ذلك من الكيس والاليق بالامور اللايقة بالاشياء
الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية اقول هذا التفريع

بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده وضع قاعدة حل
الحكم على ما مضى ولا يلجئ العلل العالية التي هي ذات مبادئ وانتهاء او يعللها مع ابداعها
وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو
غير تام من وجهين احدهما انه من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه
مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته بانية تلك الغاية فان ذلك
يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته
واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ومعه فاذن لا غاية لفعله بل هو لذاته فاعل وغاية
للوجود كله تنبيه اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه
شيء في شيء وله ذات كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك و
ليس له الى شيء فقر اقول سياق الكلام يقتضي ان يتم هذا الفصل بالتنبيه الذي
قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من ان يجعل هذا الفصل
مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو
سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء
له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو
كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كونها للاشياء بكونها منه تنبيه اتعرف ما الجود
الجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل
من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء
والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد
ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي
تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي
يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص اقول
يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني
ان يكون ما يفيده ينبغي للمستفيد اي يكون مستحقا مرغوبا فيه
بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان العوض وهو ظاهر وقال

الفاضل الشارح ان لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم ما ينبغي وتارة
الاذن الشرعي كما يقال النكاح ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يسلمون التفسير
الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي ان جميع العرب المستعملين
لهذه اللفظة في الجاهلية معتزلة يقولون بالحسن العقلي وانما يقولون بالاول الشرعي
على الغزالي والفقهاء ليسوا بافرادهم مجتمعين على هذه اللفظة غاية ما في الباب انهم استعملوها
على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما لا يخل بكونها في اصل
اللغة دالة على معنى اخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال
المطاوعة تقول بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه
واعلم ان الشيخ في امثال هذا الكلام الذي يستحسنه الخواص والعام ويجري مجرى النكت
فيل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة
الانصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في
الجود لوجب ان يقال الحجر الذي سقط من سقف فوقع على راس عدو لانسان فمات
ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون
من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان
الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي مستفادة كمال له نفسه لا ايصال كمال
لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم انما لو وقع على الراس
لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب اخر يقتضيه
بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان
اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة
الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا المثال مثل الذي اورده وكذلك القول في
الدواء المسخن او المزيل للمرض فانه يسخن ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية
مضادة للكيفية الغير الملائمة وكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها
بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لا يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات
اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم

يحتج اليه كما ان من عرف البيان بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا او كذا احتاج الى ان يقول بالذات
اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا او كذا لم يحتج الى ان تقول بالذات وهو والى المقصود
تقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل بما يفعل
فعله او باستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون على مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى قوله اعادة للكلام
الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول حاصله ان الشرط كانه الموضوع فقط
وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتبايتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه
مسلوب كمال وهاهنا بانه متخلص اي مستفيض ما فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه
هذا الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل شيء قل فتعلمون ذلك جاريا
مجرى الغرض فان ما هو غرض لعلة تميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى
واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل انه
طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي
لا غرض له في سافل اقول الغرض هو غاية تفعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من
الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض هو الاثر انما يفعله لغرض يعود الى
غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض لا بد
من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل
لم يمكن ان يصير غرضا له ثم نتج منه ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له
لا مطلقا بل بالقياس الى السافل فانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس
الفلكية التي لم تبدع كاملة في مستنده الكمال ما فوقها تنبيه وفي نسخة تتميم كل ذي حركة
بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح
فاحل من ذلك فعلا اجل من الحركة والارادة اقول معناه كل متحرك ذي ارادة فالمقصود
ان الباري تعالى والعقول الكلية منزهة ابدا عما لا يناسب الوحدة وان النفوس المحركة للافلاك
لارادة مستكملة بحركاتها وهم ونبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في
نفسه شيء لا دخل له في ان تختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن منزهة وتمجيده وذكره

ولكون تركه منقصا منه وشيئا مكلا فذلك ضد الغني اقول لا يمنى ان الفاعل الذي يفعل لغرض
يعود اليه او الى غيره مستكمل بنحو وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود
اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة
مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل
ووجوبه في نفسه شيء لا دخل له في ان تختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما يزهه
من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم ان القائلين بالوجوب
والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم
فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والاخلال والقبيح بانه كل فعل
يقتضي استحقاق ذم والاجل هذا ما ذكره الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه
والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والمحمدة والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول
اشارة لا تجدان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقوع
الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانا وذلك هو
العناية وهذه جملة سنهدي سبيل تفاصيلها اقول لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض
في الامور السافلة وجب ان يبين ان النظام الذي في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف
صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدوره بقصد وارادة ولا يجب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق
والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل
الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي
يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في كل واحد من تلك الاوقات يقتضي فاضته ذلك النظام
على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال هي تقتضي ذلك الفيضان
منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعده
قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول الستة ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول انه يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا
ولا ملكا ولا جوادا والتوالي باطلة فالمقدم مثلها بيان الشرطية ان من فعل بالارادة
فعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغني وينافي الملك ايضا باعتبار تفي الغني

سه وحده وخالق الجود والذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او
لايصال النفع الى الغير لانا نقول لا يتان به تنزهه وعدم الاتيان به نقص في استحقاق الذم
حينئذ لعود الاستكمال ولا ينبغي ان الفاعل بالارادة مستكمل بها لان العاقل لا يفعل لاجل
ان فعل لا يفتنا انه ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تقريره بانا
بطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو
مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما
كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغاياتها [illegible] وجب التلخيص
بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها [illegible] والسلب لانها مما لا
يشاركه غيره فيها ومعانيها واله على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني لانه اول على ذلك فقرره
في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم قرر الباقين في فصلين
بعدها وذكر في الفصل [illegible] والناس ان الفاعل اذا قصد نفع الغير وحسن الفعل كان الغير
مستكملا وما كان البيان [illegible] ولا يعز المبدا الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما وما كان
تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا بالاجماع انه تابع للارادة بين ان المبادي التي
كلامنا فيها ليست هي مباشرة تحريكها وانا فرع من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض
عن مبادئها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح
الحجة بعد تهذيبها خطابية لانه تعالى ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا
ولا جوادا فان عنيتم انه متى فعل بها وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان
اتى بالعبث القدم وهو لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا الاولوية [illegible] او دفع المذمة بفعله
فان النزاع لم يقع الا فيها وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب
الطامات اقول [illegible] الدليل على انه يرى تكرار الشيخ خطابية وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن
قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قولنا الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان
تعالى معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا [illegible] بل كان كاملا بفعله فان لم يحصل
لا لطلب حصول وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا الاولوية او دفع المذمة
ان تعالى لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب

الطامات وليس موضعا [illegible] من نظر في الكلامين وانصف تنبيه قد تبين لك ان
ان الحركات السماوية قد يتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدا الارادة
الكلية المطلقة الاول يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة بجوهر بعقليتها
لم يصحبها نفسه فكانت ارادة ما تشبه الغاية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يجدد
وينصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور التي
لا يجوز ان يقال لم تزل اشياء منها مفقودة ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم تزل حاصلا وهو
مطلوب بل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليست بانفعال
ما ذكرناه في الاجسام السماوية فنفوسها الى اجسامها في ان يحصل منها حيوان وحيد
كالعلة مثال لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتمه تطلب مبادئ الكمال منه
لولا هذا الكمال [illegible] جوهرين متباينين واما نفس السماء ففي صاحبها الارادة الجزئية وصاحب
ارادة كلية فيتصل بها لينال منها [illegible] لا استكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل
الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول
بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول في تلك الفصول بل قصد
بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك فلزمه
من ذلك امكان اثبات العقول فبدا بما قصده وبيان ان المبدا الفاعل لحركة السماء
قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل يشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط
الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدا الارادة
الكلية المطلقة الاول يعني الارادة التي لا يتعلق لها بامر خاص والتي تنبعث الارادات
الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان
الاجسام وقواها لا تتصور الكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بعقليتها
الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن
محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا تصحبه قوة
فيكون ارادته متشبهة بالغاية المذكورة وقد تقدم في النمط الثالث ان المحرك
السماوي يطلب بارادته ما هو اولى واحسن به والثاني ان المراد الكلي كما ليس

ما تتجدد وتنصرم على الانقطاع كالكميات المنفصلة او على الاتصال كالكميات المتصلة بل يكون ثباتها
واحدا اما موجود الطبيعية ومعدومها وايا ما الامور الذاتية الثابتة لها احوال اشياء المجردة
المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيها لم يزل لها شيئا مفقود ثم حصل او يقال كان
حاصلا ثم مع حصول طالب زال بل يكون كالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة
ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي
بريئة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزوية تتجدد وتنصرم على الاتصال
وقد يحصل له بما طلبه بالحركة ثم تفوته او اقرب منه وانت لست ان الجوهر العقلي لا يمكن
مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي
الكمال منها وقد صارت بذلك متجددة بهات ما واحدا ولو لا هذا الارتباط لكانت جوهر
بتا ثبتي فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي
اما صاحب ارادة جزئية منطبع صاحبها على ما ذهب اليه الشيخ او صاحب ارادة
كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة منطبقة فيها ليسال الخير ما هو كمال
بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل
الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجود الفساد
انما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصح بخلاف القوم على سبيل القطع والتحقيق هو
يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون
شيئا واحدا حتى يحصل ارتباطه بهم الحركة المتصلات زمانا وتغيير ولا يمكن ان يقال
ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون التشبه بجر كما تشاهد عقلنا
العقلي قوله يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي
هي العقول المجردة وان يثبت على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك
الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي
يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني
او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس
الانسان يجب عقله العقلي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانها

مختصان بالجسم الذي يتغير وينفعل من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة
فيلتذ او ينتقم من محيل ويغضب وايضا لان كل حركة لطلب لذيذ او غلبة على الحوالة موجودة
في الحيوانات تكثر متناهية فاذن هو التشبه بحركات الصادرة عن العقل العقلي قوله
ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار ما لينال ذاته وحاله او لينال ما تشبهها اقول كل
تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب
ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق
فاذن لا بد وان يكون لتحريك السماء معشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير
محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا
كان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا
او كما او ما يشبهها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان
المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال
حالا من المعشوق كمماسته او موازاته او ملاقاته ولم يكن حاصلا فحصلت بالحركة وحينئذ
يكون الحركة لنيل حال ما من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ
ان يكون حالا مناسبا لذات المعشوق وحاله من احواله والا لما دخل للمعشوق في الغرض
من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة بل اخلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال
شبيه ذات المعشوق وحاله فظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من
ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لينال ما يشبهها قوله ولو كان الاول لوقف
او نال او طلب المحال وكذلك لو كان الطلب بنيل الشبه من حيث يستقر فهو نيل شبه
لا يستمر اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات
المتحرك الذي لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان
حصلت وقتا ما وجب ان تنتهي التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه
ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية تتصور بما جوهر عاقل مجرد عن
الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المحرك
ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارجا عنه ليس من شأنه

يقال فظهر ان المحرك انما يدخل الشبه به من لا يخلو اما ان يكون لمحركه نيل شبه يستقر اي
الكمال الذي هو يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه
يقتضي عود القسمين المذكورين الى الوقوف عند النيل وطلب المحال فتعين ان يكون لمحركه
نيل شبه لا يستقر **قوله** فلا يبقى بكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا
كان المبدل العدد ويستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض له بالقوة يكون
له خروج بالفعل لا محالة والنوع او الصنف حفظ بالتعاقب اي فلا يبقى الشبه بكماله اذ هو
غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع اي اصل هذه الحركة بالدائم لا تصاله وذلك اذا كان
المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعها بالتعاقب وكل عدد يفرض ما هو
بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين تنتهي النوبة اليه لا محالة والنوع او صنفه حفظ
بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتغير **قوله** فيكون
المعشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة ويتشبه عنه الخير الفائض
من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل **قوله** فيكون المعشوق
يعني محرك السماء متشبها بحق تام من التشبه في بعض الشيء فيكون المعشوق يفيض الخير او
تشبها بما ينبغي ان يكون ما اليه تشوق المحرك هو تشبهها بالامور التي بالفعل اعني المعشوق
وهو العقل من حيث براءتها عن القوة ويشبه عنه الخير الفائض اي في حال كونه لا يشبه
الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة
عن القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح عن معشوقه وينبه لفظ يرشح استعارة لطيفة
وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على الجسم
قوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيآت فياضة وانما يجري ما بالقوة
فيها مجرى الفعل ما امكن من التعاقب يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل الشبه يكون في
احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني
الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان
يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل
الا في الوضع وانما قال التي هي هيآت فياضة لان الاجرام النيرة تفيض انوارها

على الاجرام السفلية بحسب اوضاعها والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات
للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل
بالممكن من التعاقب ولذلك يحصل الشبه فهذا اثر ما في الكتاب وانما رسم الفصل
بالاشارة والتنبيه لا شتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه
على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه
في جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان لو احد منها بالانفراد به في المناهج وليس
كذلك الا في قليل **اقول** يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان
الفيلسوف الاول قد اثبت في بعض اقاويله ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو
العقل الاول ثم اثبت في مواضع اخر يقال ان كل فلك فله بخصه معشوق يتشبه ذلك
ذلك الفلك به فتبع الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونها احدا في
الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع
الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة
ولا وصفا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي وصفا معينا والا لكان النقل عنه
بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك
المتشابهة اجزاءه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك
الجهة والوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تتبع للغرض الا الكرة
تتبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبهة بها واعلم
ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم وكل فلك
سافل فهو متشبه بالمحيط به على ما سياتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه تقتضي تشابه
الحركات في الجهات والاقطاب وان وجب قصور فانما يوجب ضعف التشبه عن التشبه
التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في المثلثات بفلك البروج غير فلك
القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان
تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة به الى الفعل كما في العقل وهو
بمعنى مشترك بين العقول وليس له امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن

المشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية
لحركات جزئية بل يجب ان تكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية وبهذا المعنى
الكلي وذلك لا مور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على ان تلك ليست الى
موجود بايناتها المتخالفة طرق على ما يجي بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف
حركاتها هو اختلاف هيولياتها بالماهية كما يجي بيانه فلا تكون كل هيولى قابلة الا لحركة
خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية
وقد عرف رده وهم وتنبيه وجه توهم الا ان المشبه به واحد فقط وان الحركات
كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تحرك الى اي جهة اتفقت
فيال الوضع بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة تتفاوت لا تحت وان لم
يكن للحركة نفع اصلا لذلك جعلت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض والتشبه
وبين جعلها على هيئة تتفاوت ونحن نقول لو جاز ان تتوهم بهيئة الحركة نفع الى ما جاز
ان تتوهم الجهة كذلك ايضا وكان يتأول ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن سوا
لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان تحرك انفع للسافل فقد اختارته لذا كان
الاصل هو انها لا تتحرك لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان تكون
هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر الكتب ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر
اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور
الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس
ان حركات السماوية لا يجوز ان تكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان تكون
لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما
تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان لتختلف
ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كان
رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة بحت بموضع واعترض له اليه طريقان احدهما
يختص بوصول الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال
نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يمكن حركته

لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك ليس على كمال الاخير
واما كون الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة ليتنفع غيره فهذا القصد رد هذا الوهم
قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها
قصد ما لاجل شيء معلول ويكون لتلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض
في نفس الحركة حتى نقول قائل ان السكون كان يتم لها خيرية تخصها والحركة كانت لا
تضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها او اعسر بل الحالي فاختارت
الانفع وان كانت العلة المانعة عن تقصير حركاتها لينتفع الغير استحالة القصد لفعل لاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم تمنع هذه العلة
قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطؤ قال وذلك
لان كل قصد يكون لاجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود ولان كل امر لاجله شيء
آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله
الشيخ في هذا الموضع وهو واضح ثم قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة
لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو
استخراجها كان حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا
بالسكون فلاجرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء اقول ليس
مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بطلب التشبه
بل مراده بيان ضعف ما تمسكوا به القوم من الفرق بين اصل الحركة وجهاتها بان التمسك
بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون
بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها
داعية الى اسناد جهاتها الى التشبه ايضا قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف
هاهنا لسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فان التشبه بامور مختلفة
بالعدد اي واذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف لسبب متقدم على ما
يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون التشبه بها
امور الكثيرة قوله وان جاز ان يكون المشبه به الاول واحدا لاجل ثبات

الحركات في انها دورية اقول هذه اشارة الى ما مرّ ذكره وهو قول الفيلسوف الاول
ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض
الفاضل الشارح بان ذلك لو اريد لكان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه
الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره ولم
يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا
كان السكون والحركة المستقيمة مستحيلين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذاتها
فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما
للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه
وايضا كون المتشبه به على الترتيب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجود المستفاد من العلة
الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا بعد ان يكون استدارة الحركة
المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي
هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان
المتقدم لا يجب لا مرتبات فاذن هي للافلاك ليست للافلاك بحسب ذواتها بل بحسب شيء
اخر هو المتشبه ولو جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء اخر لا بحسب ذات الفلك فان
يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء اخر اولى لزيادة مقصورة
الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة حكمة هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان
قوى البشر ومنه عالم الغربة قاصرة عن ادراك ما دون هذا الخفي هذا وجوزوا انه اذا كان
الحركة حيث يشبها شان منه على التجدد وامران يعرض منه في ضمنه انفعال يلحق ذلك المشبه
من طلب الدوام كما يعرض منا بتحريك منا انفعالات تنبع من افعال نفسك وانت اذا طلبت
الحق بالمجاهدة فيه وربما لاح لك سر واضح خفي فاحببته واعلم كيف يمكن ذلك وانها
تكون حيث يشبه الخيالات لا تعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة كما
استعداد لتلك القوة الجسمانية وانت عند طلوع المعقولات كيف تجد نفسك تقبيب محاكاة
لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تاديت الى حركات في بدنك ثم ان الشيخ
ضرب الآخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع اقول قد مر فيما مر ان تحرك الفلك

انما يرجح بحجة يكميلها وصنا عنها من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق بها والاوضاع الخارجة
الى الفعل وان كانت كمالات لم تكن كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى
حركة فالكمال اللائق المحرك هو تشبهه بمبدائه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال الى التشبه
امران يتفقان في ان يتسا على مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم كالوجود فان وقوعها
شيء انما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار ما ينتسب الى المحرك اسم الكمال باعتبار
ما ينتسب الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل ذلك بعد ان عرف وجوه
ذلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصورها بهياتها المختلفة بالتفصيل
فان القوى البشرية المنوطة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصورها هو اقرب اليها منها
كالهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك
بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن النفس المتصور بصورة عقلية
وايراد الامثلة لذلك وضحها وهو ان القوة الخيالية في الانسان اللحق في المبدأ الاول
للتحرك به لا يتعطل عنها ما دامت نفسه لا مطلقة في الافكار العقلية بل يتمثل فيها صور
خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات
تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فنا بهذه
الامور الدالة على جواز ان يعرض لجسم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل
في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها على الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات
مبدائه المفارق الحاصلة بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة
للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة
بعينها فان الشيخ اشار الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في
الى عل ولا ارتياض في الفكر والتعقل عن جهودات من فرط ذلك سره وهو
تجرد النفس الفلكية واضح بعدما اطلعت على احوال نفسك حتى قبل ان تعتبر احوال النفس
الفلكية فاحببته وبالي العقل واضح دالا هنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس
الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات
اكد اثبات العقول بضرب اخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة هذا الفصل لما قبله

كما تختلف القوة فقد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد
تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء تسمى الاولى متناهية
والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير المعنيين اعني قول النهاية واللانهاية من الاعراض
الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كم بسبب تلك الكمية مثل القوة
فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار كالجسم واللاتناهية ومنها ما يعرض
للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد
لا نهاية المقادير اعني زيادة الانفصال نفسه يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص اعني لا نهاية الاعداد
اعني مرات الانفصال والشيء الذي هو مقدار كالجسم او عدد وكالعلل نفسه من النهاية واللانهاية
فيه ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل
في زمان او اعمال متوالية لها عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل
والاتصال في زمان او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث اعتبر فيه وحدة او
كثرة فالقوى بهذه الاعتبارات على ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صدور
عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع
عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في
ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها
اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان تقع عمل غير المتناهية في زمان غير
متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متتالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف
عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب
من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه والاختلاف الاول بالشدة والثاني
بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول بين الشيخ في هذا الفصل على كيفية
اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال كان مراده ما يختلف في النهاية
واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية

لجسمها والتي تحرك حركة غير متناهية لجسمها وكون المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باعتبارين
بحسب الاشتداد مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم اشارة
الى الحركات التي تتصل حدودها ونهاياتها التي تقع بها الوصول والبلوغ من تحرك موصل
يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة و
غير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك
للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا ما لم يكون الشيء مفارقا وحركتها
والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة
وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان امتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين بان
الحركة التي هي على الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة
فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه الى نفيه
ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك صار حدا ما
بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا
له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك
المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل ما بينهما
لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن
ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن
وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة
التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك للحد التي
هي حركته عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة
فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد
وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم
على المتحرك بانه مباين فهو آن يعني يرد بذلك الآن ويكون ذلك بين الآنين زمان و
لكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد

المذكور من الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا
مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللاماسة مماسة ثم اتم الحجة على ذلك بان
الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة وتسمى باعتبار كونها فى طلبة
للمتحرك عن حد ما متوجهة الى حد آخر ميلا وتلك العلة هى علة وصول المتحرك الى الحد
المذكور لكن لا يسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هى موجودة آن الوصول والميل من
الامور التى توجد فى آن وليس من الامور التى لا توجد الا فى زمان كالحركة واما الثانى
فلا يحدث الا بعد وجود ميل فاذن يحدث ايضا فى آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذى
حدث فيه الميل الثانى هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين فى جسم
واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل
يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير النص فنقول الشيخ عبر عن
الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا
ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة فى الكيف اذا كانت متوجهة
الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهى الى حد ما يرجع عنها فهى قد فعلت ذلك الحد
وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان فى الحركات الاينية المختلفة التى
تفعل نقطا فى ذوات الانعطاف او الرجوع لكونه اسهل واوضح وانما وصف تلك
الحركات بالمماس التى تقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما
تنقطع بالوصول اليه فالحركة التى تقع بها وصول بالفعل هى منقطعة والحركة الواحدة
التى لا تنقطع لا تقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك بقوله عن محرك موصل لان الحجة الموصل م
المعتمد عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع الحركتين المختلفين فى الميلين
ولم يسم المحرك الموصل الميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
بانه يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة
وغير ذلك مما لا تقع فى آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثانى بقوله ثم انه يزول عنه
كونه موصلا الى قوله لانكون الشئ مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه

موصلا مع ان المحرك المترتب على الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان
المحرك الاصلى الذى ينبعث عنه الميل اعنى الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة
ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله فى جميع
زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلا
واشار الى الآن بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان لم يبق زمانا الى ايجاد وجود
الزوال فى الآن الذى هو مبدا ذلك الزمان وذلك لان الشئ اذا كان موصلا فى
زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان
يكون الشئ فى ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه عن النقيضين
ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول و
الوارد اذا كان مما يوجد فى آن كان لا محالة موجودا فى الآن الفاصل فكان الآن
الايصال الذى هو معلوله لا يبقى حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثانى اعنى الوارد المتجدد
لان الحجة تمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليس يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل
لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر وما كان وجود الميل الاول يمتنع الاجتماع مع
عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى ثم اثبت تغاير الآنين بقوله
والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة
واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا
وذلك لان الميل الثانى لم يحدث فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان
سبب الحركة اعنى الميلين معدومان وههنا قد تمت الحجة قال الفاضل الشارح انها
مبنية على استحالة تتالى الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن اما على التدريج
او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثانى يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا
بآن وجوده فيلزم تتالى الآنين قال واجاب الشيخ عنه فى الشفاء بان قال قولكم
عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا
وهو ان يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده ولو قال قائل بل البحث عن
استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه فى جميع الزمان الذى بعده بل عن ابتداء

عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جواز ان ابتداء غيره
الزمان الذي هو فيه جميعه معدوم ليس آنا اول بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل
ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على
خلاف تلك الصفة قال هذا التفسير لكلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين
الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ
يحتمل الانقسام في الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان
بل في بعضه وقد فرض في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي
سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا ومعدوما معا
وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في
اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة
ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فله بداية اول حصول يكون هو
حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون
عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف
هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان تتالى اللاآنات حاصلة في الزمان الحاصل بعد الآن
مع انه ليس للزمان اللاآنات طرف غير آن الممات وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل
الحجة اذ وقف على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له
هوية اتصالية لا يمكن ان تحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية
تمتنع وجودها دفعة ويلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في
اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هو هي نهايات بل تنبئ عن اشياء كثيرة بل هو شيء
واحد من شأنه قبول القسمة الى الاجزاء في قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا
واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك
الطرف لان وجوده يمتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل بقاؤها
لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك
الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على

التدريج

التدريج ومقابله ما يحصل لا على التدريج بل انما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على
مسافة مثلا منتصفها مثلا وما في زمان لا بمعنى ان يكون له انفصال منطبق على
ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا
فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله مثلا كالكون في
التربيع ومثله الى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكالكون المتحرك على مسافة
فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان اما في طرفيه او فيه دون طرفيه ولهذا
حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون
ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق
على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق
على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة
يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وفي هذا الوجه ان في ان ذلك يقتضي تزييف
الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ
عليها فان آن الممات التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيها لا يمكن ان يكون بعد
زمان زوال فيه عن السبب كونه موصلا فان ذلك الزوال يفتقر الى حدوث سبب متجدد
لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة
دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقا على ازمنتها
فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والعجب من الشارح توهم ان الشيخ اعاد
ايراد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء
والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته
الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب
الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السبب عن السبب الاول ثم ان الفاضل
الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين
مختلفين معا ثانيا ثم تجويز وجوده ساكن في زمان بين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد
فيه واحد منهما وكلامه هنا ظاهر الفساد والكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله

(غيره)
فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ينتهي اليه السكون فسكون الحركة التي بها يستحفظ الزمان
المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية اقول لما فرغ
من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان
الحركة التي تحفظ الزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة
الى حد ينتهي تلك الحركة اليه بالسكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان
الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها
يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة
كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة
فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة
يسندون حفظ الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان
يكون مستندا الى ما هو متصل في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة
دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا
يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار فائدة انما يجب ان يقال صار
غير موصل لا يجب ان يقال انهم يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي
الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس تقع دفعة ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة
دون زوال كونه موصلا واقع دفعة اقول هذه الفائدة متصلة بالفصل
المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ
عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم بان بعضهم
في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست
تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه
ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وكذا حال المفارقة وما يشبهها
فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان
المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون

السكون

الشي

الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان
الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظ المباينة باللاماسة غير مناف لقوله
هنا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي تكون فاسدة من جهة المعنى لا تصير
صحيحة بتبديل الفاظها بل الفاظها غير مؤثرة في المعنى واما الحجج الضعيفة فربما توهم
فسادها اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فههنا امكن ان يقال في تقرير
هذه المسألة تذنيب فالحركة التي يجب ان تطلب حال القوة عليها من حيث
هي غير متناهية هي الدورية اقول قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلاثة
الفائضة ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في
الفصل الذي يلي الاول ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان تعرف
حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غيرها ولما كان هذا الحكم فرعا
على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل انه اراد بلا نهاية
القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو
قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون لا متناهيا فاذا حرك بقوة جسما
ما من مبدأ نفرض منه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم
بتلك القوة وجب ان يحركه اكثر من المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب
الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا بعضها محال اقول يريد امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت
جسما فلا تخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا
لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما اشتمل عليه هذا الفصل واما
الثاني فلما اشتمل عليه ما بعده من فصول بعده فنقول لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول فالحجة عليه ان الجسم لكن لا يكون
الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة جسما آخر
من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الاشتداد او الزمان او بحسب العدة في القوة
فانه غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم

الصحيحة م

الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار تحريك القوة بعينها من ذلك المبدأ الى ذو من فيجب ان تحرك
الاثنان اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته التي لذاته الطبيعة
القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر
لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان تكون معاوقة
الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن تكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما علم
الشيخ في هذا الفصل انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثالث وما
ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة والنقص بالقوة في الجانب الآخر
الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من ذلك الجانب
ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان
اعم مما اخذه ما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين
مختلفين لوجب ان تكون تحريكها اياهما متناهيا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى
احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت
جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون جسمانية تحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه
بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية
المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة
والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما في غير لان المراد بالقوة المذكورة ها هنا هي
التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم اورد عليه سؤالا آخر وهو
ان الفاضل الشارح بين تناهي الحوادث لا لانه لو وجب ازدياد ما كل يوم على ما نهاية والشيخ
عليهم بان قال لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا
فضلا عن ان يكون متناقضا انتهى ما قال وتقول لم لا يجوز ان يرد عليه مثلها بان يقال هو عليهم
بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت
ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورده على بعض الملاحدة
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ها هنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهي النفس
حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك

الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في
وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود فيقول
انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت
في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم في الازدياد على الحوادث
الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت
ويخرج المتناهي الى العدم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونه غير متناه في العدم
وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما
يوصف بها باللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة
وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل وفي الخارج مقدارا كان
او عددا فيكون له لا محالة امتدادا وجهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين
معا بالتناهي ويسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه
والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لا مما من خواص
الكم المتناهي فاذن الحكم بها في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر
المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك
لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت اللانهاية
للحوادث في الجهة التي تلي الماضي والازدياد في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الحكم بالانتقاص
بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان
امتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات
المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك
الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ
في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها منقحة اذا كان شيء ما يحرك جسما
ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى
والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية
غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا

فقدم لذلك مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم
لا يمكن مقتضيا للتحرك ولا المنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره
اذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحرك والا لكان الجسم من حيث
هو جسم مانعا فيه مقدمة اولى القوة الطبيعية للجسم ما اذا حركت جسمها لم يكن في جسمها
معاوق اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك
بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا
حركت جسمها فلا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعية
لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في
المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما
سياتي في المقدمة الثالثة وهناك ستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية
بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير مقدمة اولى القوة في
الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل
الاصغر تشابهتا القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها القوة
شبيهة تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة
تختلف باختلاف الاجسام وتتشابه تشابه محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها
حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة اشارة تقول لا يجوز ان يكون
في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية اقول لما فرغ عن تقرير
المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل وقوله وذلك لان قوة
ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله
وليس زيادة حسب زيادة القدر تؤثر في منع التحرك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين
واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو
كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير
لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى
وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان

في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ها هنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل
قوله فان حركا جسميهما من مبدا مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا في البرهان
بالاحاطة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الكمال الذي فرض غير متناه
ويلزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة
على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج اليه
ذلك لان اللازم مما ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان
ذلك في الحجة السابقة ظاهرا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية
فعلا متناهيا ولم يكن ههنا كذلك لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث
ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة
جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقريرها في الكتاب واعلم ان ما ذكر
الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فيفيد بامتناع
صدور شيء من التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان
البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم
ماخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة
بالطبع اخص منه ولا مناسب وذلك لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي
عن القوة التي هي حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في
الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك
لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية لا بالقسر التي
افرادها فان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسايطها على ما تبين
فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا تنقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما
آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون
الصورة الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدا التحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ
بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده فذهب ان القوة المحركة للسماء غير متناهية

وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية اقول
قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية
وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماويات فاذن ثبت
ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول
المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان
القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة
والمفارقة اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله
لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي
مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات التي لها
من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول
لتحريك السماء مفارقة عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن
مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة
جسمانية فهو انك ان تذكر الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة
جسمانية اقول قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز
ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي اذ ذلك توهم
مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون
عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي و
تحريك العقل تحريك غائي فالغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ
بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل
مبدأ اقرب وبه تحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا
فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما متناسبين وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع
اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الاخر
حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ

[في الهامش: فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء [illegible]]

الاول

الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهي
والتاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تاثيره على سبيل المبداية وانما
تمتنع في الاجسام احد هذه الثلث فقط منع السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك
السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون تحركه
لغير الحركة السماوية هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك
عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يجدد في تلك القوة امورا
متفننة غير قارة ثم تصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها
تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي
وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير
المتناهية وبين التاثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات
على سبيل المبداية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض
الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل
فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى
النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال
غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت
بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة
الى ارادة او ميل طبيعي وقسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد
حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد
احوالها وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة
او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي
بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يقصر
فيما لا يستمر انفعالاته وانفعالات [illegible] فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال تفيض منه
تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات
السماوية نحو المذكور من الانبعاث ولا يشترط الفارق منفصل فيما تبع ذلك التاثير

[في الهامش: الدائم]

متفق على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا اقول فيه بيان لكيفية صدور
الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس
وهو غني عن الشرح استشهاد وصاحب الشفاء بين قد شهد بان محرك كل كرة محرك
تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من
اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم
جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم
فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب تحرك غيره وانما ان حقق لم
تتحرك ان نقول ان النفس الناطقة التي ان تتحرك بالعرض الا بالمجاز وذلك لان تحركه
بالعرض هو ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب
زوال عما هو فيه الذي هو منطبع فيه اقول قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما
من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم
في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه وهؤلاء
القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجرامها ولزمهم القول
بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج
من حيث تحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من
حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى
او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين تتحرك اما بالذات واما بالعرض
وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا
من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور
المنطبعة في مواد الافلاك دون المفارقة من العقول والنفوس فرد الشيخ
عليهم في هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون انه مذهبه
وذلك انه صرح بان محرك كل كرة تحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي
لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان منتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم
المذكورين قد غفلوا عن جميع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية

تصورات

تصورات عقلية هي مبادي شوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون
لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او
قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات
السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا
بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من ظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبهه
النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة
وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم
المذكور انما ذهب اليه قوم منهم لا تحصيل لهم ويدل على ذلك قول الشيخ في كتابه
الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات
المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر
يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون
عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصها وثامسطيوس يصرح ويقول ما
هذا معناه ان الاشبه والالحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه نفس ووجود
مبدأ حركة خاصة وعلى انه معشوق مفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيتان
لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط التقوم الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده
اثنان ومبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لا كما علمت انه ليس ولا
واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان
الى ما هو علة لكل واحد منهما ولهما معا ولا يكونان معا الا بمتقدم بغير توسط فالمعلول
الاول عقل غير جسم وانت فتعتقد مع ذلك وجود عدة عقول متباينة ولا تشك
ان المبدع الاول في سلسلتها او في غيرها العقل اقول يريد بيان ان المعلول
الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد وقال الفاضل الشارح هذا الفصل
مشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريره
ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع

فيلزم كما علمت في النمط الثاني من ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيمتنع لكنا ان المبدأ
الاول لوجود الجسم لكون مؤلفا من شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه
حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول
ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل كما جاز معا لا علة لوجود
كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجد معا ولا يجوز ان
يكون علتها المترتبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم
ولا بجزء جسم ولا بنفس متعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد عرفت في هذا النمط
وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي لتحريكات الافلاك ولا شك ان هذا
المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في غيرها
العقل ان لم يكن محركا للفلك لكونه مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة عينه
قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد اقول
هذا الفصل يشتمل على اربع مطالب اكثرها ما ترى بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه
وانما جمعها هنا ذكره وينبهها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام
العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها
اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور
وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية وعد لبيان ذلك اما المطلوب
الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال هيهنا قد يمكنك ان تعلم لم
يشتغل ببيانه وانما اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم على وجه الاجمال فاقول
الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات
والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف
ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير
والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها
الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية

وهي ستة وكل حركة الى جسم تحرك به بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب
وجود سائر الافلاك في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع
الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله لانهم
قسموها الى كلية تظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية يتفصل الكلية اليها فالقدماء
اثبتوا ثمانية افلاك كلها يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون
مراكز الجميع مركز الارض واعظمها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لا بد منه وان كان
كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو بعينه فلك البروج وسبعة للسيارات
السبع على الترتيب المشهور وان كان فيه نوع خلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير
مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان المتأخرين جعلوا الفلك الكلي لكل
كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة
ورجوعا وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل تلك الاجسام
اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدوائر والطوقات وجعلوها منضودة وسطح
جرم يشتمل عليها هو ثخن فلك الكل ومنهم من جعلها منضودة كالقائلين بمختلفة كالتي على تشترها
اوتارها عند الرجوع وتقاطع عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره ومنهم من غير
استشار وتمثل الى كرة بسيطة تتشابه هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين
لم يسوغوا في الحكمة فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب [illegible]
شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتأخرون المتقنون
[illegible] رصدا وبطليموس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس
محدبه ومقعره ما فوقه وما تحته محدب ما تحته وهو فلك الكل المشتمل على سائر افلاكه الا القمر
فان ممثل الشمس فلك جوزهر محيط بفلكها فلك تدوير ليس لها بل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه
وفلكا خارج المركز عن مركز الارض منفصل عن الممثل والمائل يماس محدبها ومقعره ايضا
على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا اخر يسمى بالتدوير
غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحه على نقطتين يسمى ابعدها
عن الارض ذروة واقربها حضيضا وللشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج

المركز او التداوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى ما كانا الا ان بطلميوس لما اثبت
الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداوير ماسة سطوحها
سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكا آخر
خارج المركز لما علم فلكان خارجا المركز يشتمل المتمم على احدهما اشتمال سائر المثلثات
على اشارة وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال المثل عليه وهو المسمى بالحامل
لفلك التدوير اذ هو يشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين
وعشرين ومع الفلكين الاعظمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض
وثمانية خارجة المركز عنه وستة افلاك تداوير ويحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية
الى ما تحته ويحرك ما دونه بحركته ويحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك
ما دونها بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا المثلات الستة التي فوق القمر فانها
تحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد
بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ومركب حركات الكواكب المختلفة الطولية
مع وجوه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة
للتداوير المحيرة وبعض اختلافات المحيرة القمر والحركة المقتضية لتباعد التقاطع الجديد من قطبي
الفلكين العظيمين على ما ينبغي ان يثبت وجه وذلك التقاطع حقيقة محتاجة الى اثبات
اجرام اخر تحرك بها وقد اثبت الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدة من افلاك بنيت
ان يثبت معناه الا ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الامر لم يتفق بعد على ذلك اتفاقا
على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك قوله وبنى ذلك على اصولكم ان تعلم
ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز لها او خارج المركز او فلكا غير
محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدأ الحركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في
ذلك عن الكواكب وان الكواكب منتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة
فيها الا بان تخرق لها اجرام الافلاك ونزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال
الغرز في وكثرة العناصر اوجه وحال عطارد وفي اوجه وانه لو كان هناك الخرق
لوجب مرانا الكواكب او حركات فلك تدويره لم نعرض ذلك كذلك وهذا هو المطلوب

اثنا عشر وهو مرتبة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث جلي ولذلك قال وبنى ذلك
على اصولكم واعلم انهم اختلفوا ايضا في حركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب
فريق الى ان كل كوكب منها مع افلاكه منزلة حيوان واحد في نفس واحدة متعلقة بالكوكب
اولا تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه
الباقية بعد ذلك وبتوسط فيه القوة المحركة منبثة عن الكوكب الذي هو كالقلب
في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية
تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب ابا قوم الى ان
كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس يحركه اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب
ايضا حركات وضعية على نفسها كما اثبتوا للافلاك فان حكمها في وجوب خروج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا الشيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فانه لم
يكن محوه خيالا لا يرى الا فيه بالانعكاس كما ترى في المرائي الهالات وقسي قزح او حاجبا
موجوده واقفة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه في جميع الاوقات على حالة واحدة
لم يكن له حركة مستديرة لكن الحكم المطلق فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه
لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فيه والنفوس المحركة على هذا الراي
عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا
كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب
وهو كذلك لما ذكرنا وقيل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب
مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور المثلات نبه الشيخ على الوهم المذهوب
اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك حركة الحيتان في المياه فان العوام
يحكمون بالحركات التي تنبعي لكثرة الحركات مبني عليه وانا ننفيه ببيانين احدهما البرهان اللمي
المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجرام ذوات الحركات المستديرة بالطبع
والثاني اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض لا لقوة الا بان يخرق لها اجرام الافلاك
والثاني برهان حسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافقة مركز تدوير القمر اوجه
في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه اعني مرتين هو

293

وهو عند كونه في تربيع الشمس وكذلك على موافاة مركز مدير عطارد اوجيه في كل دورة
مرتين احديهما عند كونه في تاربخا بذانيه اول العقرب بالتقريب والثانية عند كونه في
اول الثور لان اوجه العقربي يكون البعد عن الارض فيه اوجه الثوري بخلاف القمر فان
اوجيه متساويان وموافاته حقيقية في مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في
اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل المدير حركة بل كان المدير
هو الذي تنقطع الحامل بحركة وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه هو ان حامل عطارد
يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسرا من ثمانية وستين — في الحركة
جزءا فكانه المحيط ويحمل المدير معه والحامل يتحرك بحركته ويحركه المثل جميعا الى خلاف التوالي
احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيه فيبقى له ما يبقى من اكثر مما فضلا ما اختلاف الحركتين
وبقي حركة مركز المدير عن موضعه الاول ثلاثة عشر جزءا وكسرا وهو القدر الذي قد يقتضي
ان يكون مركز المدير عنه موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع
الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مائلا الى احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا
وكسرا من ذلك الموضع ومركز المدير مائلا الى الجانب الاخر على بعد ثلاثة عشر جزءا وحركة
الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي فيها المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة
بين الاوج ومركز المدير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا
مجموعهما هو بعد مركز المدير عن الاوج ويكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس
يبقى البعد المضاعف ويسمى حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة ويكون هذا البعد يوم
مجتمعا اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا
ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وانه المركز مقابل الاوج اعني الحضيض و
اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر فوافاه في
استقبال الشمس وكذلك في الربع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع و — استقبال الاوج
الاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلكان فلكان خارجا المركز
اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب
وكان المدير يحركها والحامل على خلاف التوالي بقدر سير الشمس والحامل يحركها بالمدير على التوالي

ضعف

ضعف ذلك وكان البعد الذي يقتضيه ان يكون مركز المدير في الاوجين معا وجب
اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير
الشمس وعن اوج المدير بعده بانه فوق الحركتين بثلثه فيرا الاكثر فيصا ما مثل سيرها والبعد بين
الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز المدير وحتى اذا صار
بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبل اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه
المركز عند حضيض المدير واما في ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان
في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن
الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة على الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد
وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من
الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما في وصولهما الى اوج الحامل
مرتين في دورة واحدة وذلك ما يقتضي المهندس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها واذ لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكاره قبل الشارح جواز
كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان المقتضيين في جهة يلزم الحصول في — الاشكال
تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان
بالذات او بالعرض وبهاء قال لا نقال انه زعم انه ما يتحرك الى جهة والذي عليه الى خلافها
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحا وللرحا حال حركة النملة وهذا — وقفة م
وان كان مستبعدا لكن لا استحالة وعندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم
الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما
فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان
كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة ما وقعه لفضل البعض على البعض او سكونا
ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة
على الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المزجات فاذن الجسم الواحد يتحرك
من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة

فلا تكون مختلفة ولا تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيط متشابه وكل مختلفة مركبة ولا
نسلم ان والحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحرك واحد بالذات والى غيره بالعرض
ولا تكون جميعا بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات
لكان احدها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا لحركة كثيرة حصوله
دفعة في جهتين وما لحق الى ذلك ما ذكرناه تكاد تستغني مستبعد فصلا عن محال قوله ونعلم
انها كلها في سبب الحركة الشوقية الشبيهية على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز ان
تكون ما ربها تعالى اذ ليس فلا منها معشوق والخاص هو ما فوقه وهذا هو المطلوب الثالث
وهو سر في كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المشوقة كما مر وانما
ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك الاقصى فلا انما تحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر
الذي يعلمونه يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا معشوقا لغيره متساوي تنقطع الاحتياج
به وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من القدماء في
انما هو الشيخ عند تقوده ربما قال اشارة الى انه مذهب قوم ولما تقدم ابطال في الرابع
في الفصل التاسع من هذا النمط يعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها تتحرك شوقا الى
مشوقاتها الجودة للملا الاجسام المحيطة بها فعلم ان العالمين نفوسا شبيهة بكون
العقول المشوقة اقلهم تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد
الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عدده بعدد الافلاك
والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد والمثبت بالدليل هو ما تقطع بان العقول ليست
اقل منه اما كونها اكثر منه فمحتمل اذا لم يدل على امتناعه دليل قوله ونعلم انها لم يختلف
اوضاعها وحركاتها ومواضعها الطبيعية الا ولست من طبيعة واحدة بل هي طبايع
شتى وان جمعها كونها يجب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو
المطلوب الرابع وهو سر في اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على
ذلك باختلاف الاوضاع والاحوال والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه
فان هي مختلفة في الانواع فلكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وتجمعها معنى مشترك

يقتضي اشتراكها في استعداد الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الالوان و
الاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدا جنس تشتمل عليها وهي التي ليست بالقياس
الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله فثبت لك ان تنظر هل يجوز ان تكون بعضها
سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تكون جواهر المفارقة ومن هنا توقع
هنا بيان ذلك لك اهذا وهو الحث على تقرير المبادي الاول عليه هذه الاجرام
اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد ببيان ذلك هداية اذا فرضنا جسما
يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم
فلكي علة لجسم فلكي تحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان
واما الوجوب ففيه وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في
الحاوي مما متناف فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه المحوي ممكنا لان تشخص
العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا
واجبا مع وجوبه كان الملا المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه

او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه

وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد
بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته والمحوي فيه قال الفاضل
الشارح هذا الفصل مع فصول تحته بعده تشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول
وهي انه يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه ان
تكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه
بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود
من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام
العالية منقسمة الى حاوي ومحوي وكان علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم
قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يكون
في جسم على الوجه التام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة
لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلا قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية
فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة

يبتنى على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لوجود الشى الا بعد
صيرورته متشخصا معينا فان الطبائع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم توجد في
الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول
ووجوبه متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حينئذ الامكان
لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين
اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن
الاخر فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضى امكان انفكاكهما
وتقرير الحجة بعد هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه
في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا
بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر مقارن باعتباره
اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي
المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب وان لم يكن الخلاء
ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوى واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع
لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى
لامتناع وجوده والقائل للمحوى هو بقي ما تصور نقيضه فان المحوى من حيث هو كذا لا يتصور بسقط
الا مع ذلك الشى وذلك الشى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو كذا اذ الحس به
ما يمكن ان يتمسك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كونه مع الغير وجود
المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يتعين وجود المحوى في هذا الفرض هو الذي
يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم
بامتناع انفكاكه وجود المحوى فاذا حصل ان المحوى يكون واجبا بغيره واذا لم يكن معلولا
لهي بل مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن فنقول
قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله وذلك التشخص اليه اشارة في المقدمة الاولى وقوله
فلو كان جسم ما يلكي الى قوله وجد بها الامكان متصلة لحاصل القياس فان القياس
استثنائي وانما اورد تاليها كليا ثم تخصص بهذا الموضع تنبيها الى ارادة تخصصا

ونقصدا

لزيد الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة
ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي معا
استثناء التالى على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد و
جعل التالى متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبر تشخص الحاوي العلة كان معه
للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد في
بيان استثناء التالى مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او مع
وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا
مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان لا يكون ممكنا معه هذا خلف وان
كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع
بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شى من السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل
الشارح ان قوله واذا اعتبر تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار
لا فائدة فيه ولو لا الاولى حذفه لئلا تشوش نظم الحجة بسببه والكلام منتظم بحذفه ويتم ما
قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على قوله اولا غير كاف في هذا الموضع لانه
لم يقتضى هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد
مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص فكانه لم يجب للخلاء
ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدرنا انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع
استناد شى من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن
الواجب ان يعتبر العلة لكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول لكونه محويا ليستقيم البرهان
فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته ولا نقض
هذا واقول ان رام احد نظم ما اورده في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبر
تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في
الحاوي معا ثم نظم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى قوله فان هذا
بعينه يوجد الى المتصلة متقدما على قوله الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد
ان الاصل قد كان هكذا والتاخر انما وقع من غلط الناسخ والله اعلم وانا معارضه

الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما و
العقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي
تقدم الحاوي ايضا عليه وهو المحذور وغير متوجه لان الامع في الموضعين بالاشتراك
اللفظ على معنيين مختلفين فان احدهما دل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين لكن
امكان كل احدهما على الاخر من حيث اجتماعه واشتمل على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان
ينفك احدهما عن الاخر كما ورد في الخط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف و
اقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن اقول لما فرغ من بيان
امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي و
ذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب
الا الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول
لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه
ان يتغير ويتعقد منه واقوى واعظم منه لاستناد حجب الصورة والمقدار على ما هو عليه
مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان
ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم
علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة فلما ذكر انه جرد اللفظ
بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا
لكنه لم يعلل ذلك الا بكونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سياتي ولقائل
ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما بين في صناعته وهم ونقيضه والقائل
ان يقول يجب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان يقول انه يلزم من غير الجسم حاو
ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين وهو محال لان امكان الخلا مع وجود الحاوي قد عرض
هنا كما عرض فيما مضى ذكره وذلك يجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع
واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون
للمحوي مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما ملاه وان كان معلولا
بل يجب معه ملاه واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود

الملا الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس
بعلة بل مع العلة بل يتقول لا للحاوي والمحوي وجهاهما معا في شيئين اقول تقرير الوهم ان
يقال لو سلم لك ان علل الاجرام السماوية ليست بجسم فلذلك يجعل الحاوي معلولا لعلة
متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين
عن علة واحدة او عن اثنين ولم ينك على ذلك الا القول بامكان الخلا مع وجود الحاوي
لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا
بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين
اشكال لان تغيير كلامه ان كان يجد سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما
عن واحد او عن اثنين فقيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود
قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما
انما يتوهم تقدمه حينما يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ لا يكون العلتان
واحدة ولا عن واحد وان فسر على غير ذلك اولاه وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي
وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان فسر بكون الحاوي والمحوي
عن واحد ان يكون احدهما بتوسط الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله
اختلف القائلون باستناد السماويات الى المبادي فقال بعضهم انها باسرها تستند
الى العلة الاولى وانما تختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط
توقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى
رتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن
قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين انه لم يكن بغير
ما يمكن ان يراه كل الذاهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين ويلزم
الخلف لانه الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلا انما يلزم
عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي
وعدم وجوب ملائه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا واما اذا لم يكن الحاوي علة
بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية

عن م

لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا يمتنع ان
يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص باصطلاح الا الذي يكون بالطبع
لطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة
عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس
واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يمكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع
عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال فاذا بطل ذلك وهم وتنبيه ولعلك تريد
فتقول اذا خرج عن الاصول التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو او غير جسم يوجد
عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي
معلول لغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت معيته مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون بحسب
حال الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند المحقق وجوابه
وذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علة دون ذلك القياس
لا يفرض منه امكان الخلاء بوجه انما يفرض منه تحدد والحاوي شيء باطنه ثم تحدد الحاوي بما يسبق
الى المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لا فالقبلية والبعدية اذا كانا بحسب العلية
والمعلولية يجب ان يمكن علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية وما لم يجب ان يكون
مع العلة علة لم يجب ان يكون مع التي مع العلة قبلا اللهم الا بحسب الزمان اقول هذا
الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي
هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة وقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب
احدهما الذي هو علة وجبا به فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي ايضا وايجاده حينئذ
يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع زيادة اختصاص حاصل يحتاج وهو على
على الشيخ وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا معا لجب اعتبار نفسهما
غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا
ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم يكن خلاء وانما عرض ما هو فان
كان محدد فيلزم مع تحدده ان يكون اما محيطا بخلاء او غير محيط به فيكون خلاء اقول هذا
الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي

اشارة

اشارة وهذا القول واحد بعينه لسبب التقدم سلك صورة الجسم الحاوي او نفسه التي يكون
كصورته او سلك جملته اقول ان البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم
سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي تكون مبدا الصورة او تكون معه كصورته
او دون صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع
لان العلة اما ان تتم وجودها لا يكون علة والتي بها الاشياء المفروض علة فانه لا يتم موجودا الا مع
الجميع تذنيب قد استبان ان ذوات الاجسام السماوية علل بعضها لبعض واعتبر
ايضا اذا فكرت مع ذلك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة
بالاجسام والتي هي كالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها فقوامها ولا توسط
للجسم بين الشيء وبين الجسم الجسم من هيولى وصورة حتى يوجد بها اولا فيوجد بها
الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام والصور بل لعلها
تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تجدد عليها او اعراض اقول لما بين امتناع كون كل
حاوي السماويات علة لما تحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة لحاويه كان
الحكم بان الاجسام السماوية ليست علل بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل
الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير بين في حتم
الباب بيانا والبرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه
من الوضوح مبني على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا
بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا
بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة
ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والاصل الثاني علل امتناع كون المادة فاعلة
بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم انه نقضه بان قال بعض
الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة
فاعلة وقابلة معا اقول انما نقيله المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما يكون قابلا وفاعلا
معا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه
المقبول بل يمكن والواحد لا يكون بنسبة الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا وانما

نوقبها

اذا اختلف المقبول والمعقول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة للعلم وبتكلها فاعلة فيها
وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة اليه ولذلك الجسم
وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل
واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى بصور شئ فانه فان كان على ما ذكره كان
للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا ويصح ان يجازه
صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل لتلك
الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق عنده ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية
ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان
الصور صنفان صور تقوم بموادها والاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كان
قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما تصدر بواسطة تلك
المواد فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان
ملاقيا لجرمها او قريبا منها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور
قوامها بذاتها لا بموادها والاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما
جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا
لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم تكن نفسا لذلك الجسم فهذا
خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع
هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون علة لاجزائه اعني مادته وصورته وقد
تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن فنقول قوله الاجسام انما
تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي
هي كالة لها يعني النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها قوامها اشارة
الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى
او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجد بها او لا فيوجد بها الجسم
اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا للهيو

الاجسام والصور بالنتيجة وههنا تبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان
وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصورة ما تجدد عليها او اعراض اشارة
الى كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صورة
تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة
لقبول صورة هوائية تجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض
الاعراض انما تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة
لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علتها وذلك كالسخونة التي
تعد الاجسام التسخين وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا
الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول هداية وتحصيل فقد بان لك
ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشاركه
شيء آخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد
علمت ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون عنه من هذه الكثرة
وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا
مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر
العقلية الا انه بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات اقول قد ثبت
بالطرق الاربع المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة ولا يقال لا جناس ولا انواع فاذن
هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها فهي معلولة للاول تعالى وفائدة لاجلها وسم الفصل
بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت
من انتساب السماويات الى علل غير جسمانية وامتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد
وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نحو احكاما ثلثة احدها ان المعلول
الاول احد من هذه الجواهر والثاني ان باقي هذه الجواهر صادرة عن الواجب
بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه
الفوائد وسم الفصل بالتحصيل زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات

واحدا او ان يكون الجواهر العقلية

[illegible]

[illegible]

ربما دليلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدا عقليا اذ ليس الجرم السماوي
بتوسط جرم سماوي محض لان تكون الاجرام السماوية متقدمة في الوجود مع استمرار باقي
في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات
اقول هذا الفصل يشتمل على شيء يحكم او يتفرع على ما تقدم وهو وجوب استمرار
العقول المترتبة الصادرة عن المبدا الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات
مبتداة بعدها وذلك لان العقول ان انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت
الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان يستند الى غير العقول فان العقول
نازلة في استفادة الوجود منها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم
بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا
بوجوب توالي ما في عليه الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد
بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم
الجازم فيما عدا ذلك مما لا يتصل اليه العقول البشرية وظهر من ذلك ان اعتراض
الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزه ما لم يجزم هو به ضعيف زيادة تفصيل في
الضرورة اذ ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اقول اراد
ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول مبتدا بالاثنين اللذين هما اول كثرة
وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب
صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية
يقتضي بالضرورة صدور جسم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي و
لكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد ينافي قولنا بان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي اذا
فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدا
الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد
شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتب علة للآخر اما على الولا او بتوسط الغير
من العلل وهذا خلاف ما ترى من وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض

معلوم

معلوم بالضرورة ولكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة
الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير
مترتبة ولذلك حكم بصدور كثرة من معلولات كثيرة مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية
البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ — اعراض م
بقوله ومعلوم ان الاشياء انما هو من غير واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات
ممتنع في المبدا الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة
واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر
من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فقد اوجب امتناع استناد الكثرة الى الاول
وجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي هاهنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقديم مقدمة فنقول اذا
فرضنا مبدا اولا وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته
ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د
فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا على ان يصدر
عن ب بالنظر الى ا شيء فصار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر
عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث و
بتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب
بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر
وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب
ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي تكون واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعاف ما صار عنه ثم اذا جاوزنا هذه المراتب — يكون م
جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر
اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدا واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر
عن المبدا الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه
صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن هاهنا امران معقولان احدهما الا

٢١٠

من الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود
وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو
لم يكن شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث التعقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها يعلم
ثم اذا اخذت الماهية وحدها الى ذلك الوجود وعقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس
الى وجودها واذا اخذت لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم
لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف
كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر
عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول
لزم ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل
للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في اولى المراتب هو الوجود ولهذا ثم ثانيها هي الهوية
اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم لتجرده والتعقل
للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب اللاحقان
عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود لا باعتبار تقدمها عليه فما في نهاية
المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور
نفسا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس الا الحقيقة الا واحد اولهو
والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة و
الوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب
والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حاله المستفاد من مبدائه فهذه الامور الثلاثة هي الاحوال م
التي نعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الاول والثانية يشتركان في انهما حالة
في ذاته والثالث يمتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى مبدائه وهو المراد من قوله
من ذكر التثليث واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن فنقول قوله
فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم
يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالايجاب
بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان

الاول

الاول الافلاك هو الفلك المحوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبهة
ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت
اليها بل هو عقل اخر بعد العقل الاول قوله ومعلوم انه لا شيء ان لزم اثنان من واحد
من حيثية واحدة الا وحيثيتي اختلاف هناك الا ان لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول
واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل
الذي هو معلول الاول لا يمكن الا من هذه الوجوه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة
ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة
هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بما هو عقل الاول الموجب لوجوده وبالعلم
من حاله عنده مبدأ لشيء اشارة الى امرين احدهما ان نفس هذا الاول على معلوله
الثاني ان الحاصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود
اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو افضل حالاته المذكورة التي
بهما صار مبدأ العقل الاخر وبما له في ذاته مبدأ لشيء اخر اشارة الى ما حاله في ذاته المشتملة
على الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبدأ للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان
يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف
الواجب لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون
منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية
امكانية وجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما
ذكرهما هاهنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على اشتمالهما
الاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري
والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة اي ينبغي ان يستند علته للعقل الذي
تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدائه وعلته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في
ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكان الى تعلق علية من مبدائه بالصورة اشبه و
المعلول يشبه العلة ومناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول
الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي اخر وبما هو مبدأ الجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون
وبا

لا تتحصل بنفسها الا بان تصير بها سببا للصورة ومادة جسمية لا تتحصل بها في شيئية
الى كمالاتها المذكورة تماما الا من حيث كونه بالقوة ولذلك لا يعرف كونه بالفعل فانه
بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي تكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ
للصورة التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في
ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بالذات وجودية بالصورة ولاجل
كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت
المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما في النمط الاول
ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الرتبة كان للصورة تقدم العلية على
المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا
في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا بجهلهم بها على تجهيل المتقدمين
من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل
الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا ومعدات لافاضته تعالى وهذه مؤاخذة
تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان ثبت بلوازمه تعاليمهم واسندوا المعلول الى ما يليه
ليسندوه الى العلل الاتفاقية والوضعية والى الشروط وغيرها فكلهم لم يحكم بذلك منافيا
لما اثبتوه وبنوا اساليبهم عليه والفاضل الشارح ممن ليس كلامهم في هذه المسئلة
الى الوهمي وارتكاره ممن ذهب للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب
وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما
فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب
عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده
مصدر العقل الاخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد
والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الواجب لوجوده
مبدأ العقل الاخر ولعله ذهب في كتاب لم يقع الي هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك

واما جعل الامكان وتعقله لنفسه مبدأ ان لفلك فمثل ما ذكره ولا مناقضة فيهما كما
واما الحجة التي ذكرها ان كانت هي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لغوي فقد كفى
للشيخ الحجة في موضع خرست السن الفضلاء فيه وعقلاؤه فانه اشتغل ببيان
ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا
الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متشابهة في
جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم
كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف
احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة
على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما تحت عليه تلك الامور بالتشكيك
كما في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا
لما كان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع
جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول
وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول
الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة فيهما والشيخ
قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان
يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده
وداخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه
حكم وحال وصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة
ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي
العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم
بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر
جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول
وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم
قال بعد كلام طويل ولو قسنا مثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة

في حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب انه
السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير فلو جعلت علة
كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون ما لا شبه بالصورة مبدأ للمكان الصوري
والاشبه بالمادة مبدأ للمكان المناسب للمادة دليلا والذي يعول عليه في سائر
كتبه انه لا شرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفا واذا رأيت الرجل
العلمي يقول بهذا فريف وبهذا الخسيس فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف استجاز استعمال
هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلية اقول اذا استند مبدأن احدهما اتم
وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب
استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع
على ونظاير كثيرة لا جلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل
يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي الذي
هو المكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع
حال عليه بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية والوجودية وان الجوهر المادي
يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد
الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو
دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد بيان
صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات
الفاضل الشارح تحقق باعز وهم وتعنيف وليس اذا علمنا ان الاختلاف لا يكون
الا عن الاختلاف يجب ان نعمم حكمه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل
موجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا
اقول تقريره الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل
سببا لوجود عقل وفلك تحته فذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على تلك
تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه
على فساده بان يقال انا اذا اقلنا بان كل عقل وفلك يصدر ان معا عن عقل

هز المكان لا يتبع حال علته في ذاتها

فذلك العقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس
كليا والعلة فيه ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات
تركيبه فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما
سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا
يلزم عنه جرم سماوي اقول لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او
زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط
شيء آخر الا شرط وجودي او عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط ثم
واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط
بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على
سبيل الامكان والاحتمال كما مر اولا ولدليل على ذلك ما ادعى الفاضل الشارح ان
قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي
لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول
فقط ثم انه لم يؤيد دعواه بحجة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع
بالحقيقة لان الابداع المشتمل على ما قرره هذا الفاضل يفسر بالايجاد من غير توسط
فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة
وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وحينئذ
لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ما توهمه
ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما ختمه بالتذكير لكونه
جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة
تصور الجميع مقالات ... فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير
ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار
وجودها ما لم يقترن بها الصور اقول يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون
والفساد من مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل
الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال

ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة

لكن ذلك لا يكفي ... الى

فنقول لما كانت الاجسام الكاينة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة لعلاف
الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل يجب ان يكون شيها
الترتيب بصورة مشتملا على نوع من التغير ولكن ليس هناك شئ يشتمل على التغير والحركة
الا الاجرام السماوية فاذن يجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير
في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مولفة من هيولى مشتركة وصور
مختلفة وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة في حدة وجب ان يكون اختلاف
صورها مما يوثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها
مما يوثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المقتضية
للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة
تاثير في وجود المادة المشتركة وكون ما يختلف فيه مبدا لتهيؤها للصور المختلفة ولا
يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا
يمكن ان تكون عللا لوجود اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة
في النوع او الجنس لا تكون وحدها علة لشئ واحد معين على انه ذات واحدة بل
تكون بارتباطها واحدة بجملتها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة
فاذن للعقل المذكور وهو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية ضرب من المعاونة
فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استمرار لزوم المادة لم
تعقد بها الصورة كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم لم تقيموا امكان كون
الجسم وتوابعه علة لمادة جسم اخر واجبت بان الطبيعة الجسمانية لعلها مشتركة في الاجسام
افضل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حدة
كما مر قوله اما الصورة فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في جهتها لما يجب
لاختلاف من استحقاقها لما يجب باستعداداتها المختلفة اقول لما فرغ عن ذكر كيفية
صدور المادة العنصرية عن مبدايها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من
ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة
الى الاستعدادات المختلفة اي مع اختلاف اوضاع الاجرام العلوية وحركاتها وذلك

والاجرام السماوية هم

مادة فيها رسم صور العالم والعقل من جهة الانفعال
كان في ذلك العقل رسمها من جهة التفعيل
وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون
للاجرام السماوية هم

وهيهنا فقه جعلهم الطبيعة نحسبه جزء مادة جسم اخر هم

بان يكون اذا خصص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة
منه فيجعلها محل استعداد خاص بعد العام الذي كان فيها بجوهره فاض عن هذا المفارق
صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات للمادة
معدات لها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امرا تصير مناسبته لذلك الامر بشئ
بعينه اولى من مناسبته بشئ اخر ويكون هذا الاعداد مرجحا لوجوده من واهب الصورة ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور
الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف يفيض على جميع المواد نسبة
واحدة فلا يجب ان يختص مادة دون مادة الا لامر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد
فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا فرط
تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة
للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان تفيض الصورة الهوائية
عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدا لاختلافها
الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز وما يلي جهة المحيط وبابواب المختلفة تدق عن
ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر اقول
يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف
هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة مما يلي المركز وما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل
حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصورة وهذا بيان اجمالي واما التفصيل فيه
فتدق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المتقدمين مثل العالم
يعقوب الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لا يمكن ان يستدير على شئ
ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه فيبقى ساكنا
فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرارة
من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف
توجبان الرطوبة فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد ولكن الذي يلي الارض هو الماء
والذي يلي النار هو الهواء فهذا هو سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش

لانه تقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم ليس لشيء في نفسه احدى الصور المعقولة غير الجسمية
واما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستقل بوجوده بمجرد الصورة
الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم تقترن به صورة اخرى فان الابعاد ممتنع فيه وجودها
صورة اخرى تستتبع الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة
بل الجسم لا يصير جسما حيث يمتنع عزوه من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان
يكون اذا تمت طبيعته يحفظ باصلح المواضع له استحقها فان الحجر الحار يستحفظ حيث
الحركة وابار ويستحفظ حيث السكون فالحق الاستبداد ان يكون الارض على قانون آخر وسوان ان
يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة تنفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام
واما عن عدة منحصرة في اربع تحل عن كل واحد منها ما يتهيأ الصورة جسم بسيط فاذا
استعدت نالت الصورة من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد والا يكن
هناك سبب لوجه اتفاق ما من الاسباب الخفية علينا قوله وتجب هناك بسببها
من السماوية ومن امور منبعثة من السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات القوى
بعدها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي
يلي هذا العالم اقول اراد ان يشرح اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات
فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما اسباب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة
عن السماويات اما السبب فكما اذا كانت الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك
الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتحليل الجسم المتسخن واصعاده
وسبب التحليل والصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وسبب الخروج من موضعه
لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات التي تفيض على البسائط
والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور منبعثة عن الصور الفلكية
التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها وموادها وغيرها
واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كانت هي
من القوى الفاعلة فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة
عن السماويات ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماويات

وانما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان
تكون مبادي افعال عنها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين تحدث امزجة مختلفة
وتستعد بحسبها ويتهيأ من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية
والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال
كما تقرر في النمط السابق قوله وعند الناطقة تقف ترتب وجود الجواهر
العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية
وهذه الجمل وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان ما تلك منها اعطيته من الاصول
تمكنك سبيل تحقيقها من طريق البرهان اقول يشير الى ان آخر مراتب الموجودات
العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما ان اولها جوهر عقلي هو العقل الاول الا
ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كمالاته في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان
كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة معدا لحدوث مادة كان كمالاته
متاخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية
عليها بالالات البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات لما
انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها
ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت
وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات تقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية
وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وانما بواعث ذلك لقولهم الصور
لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض
الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى
الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرائط اسند
اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن
العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا ينقض قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا النسبة في ذلك اختلاف القوابل فلا اسندوا
تلك الصور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسب فيه

بعض كتبه الى الشيخ شارح اسمه ثم اورد عليه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان
الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل
كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه
الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس مرضيا على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدا الاول
وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة عنها بل انما يجوزونه في النفوس
فقط والجواب الصحيح ان حال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب
حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا في نفسه لكون الفاعل بحيث
يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال
المتكثرة الصادرة لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور
والقوى يشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى منزه عن ذلك فاذن هو جوهر من
العقليات متاخر الوجود عما وجب من المبدا الاول بحيث يمكن اشتماله على تلك الحيثيات
ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى
غيرها حتى يتسلسل الاسباب معا او يستند شيء الى ما سبقه بالزمان وهما ممتنعان
وهذا ان ذلك يكرر وقد تقدم جوابه النمط السابع في التجريد اقول يريد ان يبين
في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من
المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل
الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه
التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الموجودات الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات
مع تعقلها اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك
من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية
تنبيه ما كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من
الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد
لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الى
مبدا الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدا ابتدا منه وذا معاد

المتكثرة ح

اشتماله ح

تعقله

عاد اليه فمراتب البدو بعد المبدا الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها
مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها
مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى
الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب
العود وابتداء التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور
المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها
مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعا والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد
المشتمل على جميع صور الموجودات كانها مشتملة انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة
الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد معاد الوجود وهو المبدا الذي ابتدا
منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة
مرتب في ضمن المراتب على التكافؤ منتسبة منها بما بين الهيولى التي وجودها ليس الا
كونها بالقوة فهي في غاية الخسة وبين ما في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها
قوله ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع للصور العقلية غير منطبعة في الجسم
تقوم به بل انما هي ذات الة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون الة لها وحافظا للعلاقة
معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية
اقول لما كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجردها عن البدن فاستدل لتجردها بتجرد ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها
وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث و
غيره على بقائها بعد الموت كذلك ودلت مطلقا لما اثبت في النمط الثالث من عدم
انطباع النفس في الجسم وتقومه التي هي موضوع ما للصور العقلية على انها ذات
باقية بعد بقائها الذي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وتقومه بل انما
هي ذات الة بالجسم لكنه ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها
وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه الة لها لا يضر جوهرها باقيا

المادية

وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية

العقلية

معها

الحقد

لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجوهر
الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا
الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناد حفظ العلاقة الى ما هي
الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى
النفس لان النفس كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك
لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند
استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد ولا الى الشيء ما من شأنه ان
يتطرق منه الفساد وحفظ ما لذلك الشيء بكليته حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب
بما اورده بعد هذا الفصل تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة
الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلاتها
ولو عقلت بآلاتها لكان لا يعرض كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا
محالة للقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية و
الحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد
وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك
لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض
له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس في ذلك دليل على انه لا فعل له في نفسه واما
اذا وجد ولم يشغله غيره ولم يحتج اليه دل على ان له فعلا بنفسه اقول التبصرة
جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا فلعل تسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان ابلغ عند الغافل عن ادراك
الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون
هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي

ان فقدان

ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس الناطقة بالعقل الفعال لا يضرها
في بقائها في نفسها ولا في بقائها عاقلة لانها الذاتية المستفادة من العقل الفعال
فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة
ليست آلات لها فلا يضرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر
في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة
في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية
الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي
استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله
لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس
بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك
واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط قوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس
والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا
الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور
الفعل عنه مرات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال
مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار
والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة
جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية
لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا اسمع والمراد ههنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله ولكن ليس
يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة بجزئيته تقديره ولكن ليس
كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي
في تعقلها بل ربما تبقى واما تزيد كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد
توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس
تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات

جزئية واما هنا فقد ثبت الحكم بان الشيخ اشتغل بفعله وهم لم يمكن ان يعرض ههنا وسوا ان لحقت
لو كان عدم كمال النفس في تعقلها مع كمال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود
كمالها في تعقلها مع كمال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة لكنه فذكر ان هذا استثناء لعين
التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل في صورة معينة يدل على
كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل
الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا تعلقها
من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة
واقعا فيما زيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك
المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كان للصحة المعتبرة في بقاء
القوة الحيوانية حدا لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها
ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عنده في ذلك السن مع عدم
الاختلال واقول القوة الحيوانية تقال بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون تنع م
الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول مما لا يحتمل الزيادة و
النقصان بخلاف الثاني فالمراد من الصحة المعين الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في المعين
بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد
تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول
للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها الذاتية
لو كانت مختصة بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات
الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم
الكثيرة فيها فهو مما لا يحتاج اليه اذ هو مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها فقيرة
بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه فينبغي ان يكون الكتاب
مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعات العلمية تكون
بحذاء الاعمال التي تستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا صادقا
كان او كاذبا فهي بحذاء الاعتبارات التي تستعمل التجربيات وما يجري مجراها مما يفيد من اليقينيات
زيادة بصيرة تامل ابقاء ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا

سيما

سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل
تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية لمثال خرجت فيه اثر ظاهر كبير
الحمرة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل خصوصا الافاعيل
القوية يكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فظاهر واما القياس فلان تكرار الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات
تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في الادراك وكتحرك الاعضاء عند تحريك
غيرها في التحريك والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعها عن المقاومة
فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر
التي تتألف منها موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها وفيه
تلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيها جميعا وربما يبلغ الكلال
والوهن حدا تعجز عنده القوة عن فعلها او تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة
النور الشديد عن الابصار او تعمى قوله واما افعال القوة العاقلة فقد يكون كثيرا الخلاف
ما وصفنا اقول هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان افعال
العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فاذن
العاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا
تكل لان الانفعال لها كمال جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال
قد يكون كثيرا الخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة
من المفكرة التي هي قوة بدنية قد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها
والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية ويبطلها دائما ولا يوهن العقلية
دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعترض الفاضل بجواز كون العاقلة
مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بها
الكلال دون البعض ساقطا لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك
البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوي ليس بكلي
فليس بشيء فانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بها

شدة تأثيره في الحاسة وضعفه زيادة بصره ما كان فعله بالآلة ولم يكن له
فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحاسة لا تدرك آلاتها بوجه
ولا يدرك ادراكاتها بوجه فانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها
وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء أقول هذه حجة ثالثة وهي
اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على مقدمة واحدة وهي ان كل فاعل ليس له
فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء
ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية
فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط
بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها والجميع
ما يظهر انها لا آلة لها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل
الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط
السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط
تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحاسة التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا
آلاتها ولا ادراكاتها لا يضاح [illegible] والحكم على القوى الجسمانية المدركة بآلة ادراك
كل شيء زيادة بصيرة ولو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ
لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي
اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون
بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت
المقارنة لحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت لحصولها في الآلة
وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن
ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فان تلك الاجسام
الآلة في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور
المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير
الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب

تعقل

اقتران

اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان
الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وتبيين ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة
بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الخامس والسادس وتقريرها
فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مولفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت
القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في
وقت غير الاوقات واللازم اما متبين ابطال قسم او نقيض المنفصلة حقيقة وهو
كون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بما
يلازم المقدمات المذكورة لانها قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها او بهذه
اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة
انما يتبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل
لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اوفى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو
تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل قوله ولانها مادية
اشارة الى المقدمة الثالثة ونحو كون المادة المدركة مادية وقوله فيلزم ان يكون
ما يحصل لها من صورة المتعقل في مادتها موجودا في مادتها ايضا اشارة الى المقدمة
الثانية وقوله وان حصولها متجدد وهو غير الصورة التي لم تزل لها في مادتها وكان
بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتها الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة
الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكورة وقوله فيكون قد
حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا اشارة
الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة بالاكتناف باعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة
قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في
النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المذكور لفساد المقدم وهو فرض استيناف
تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الموجودة
معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة العاقلة متعقلة
لآلتها لكونها الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة

الجزء الانسان من حيث هو طبيعة او غير
مادي وهو كتغاير الانسان و
الرابع دار القدم بدام

مقارنة لها وايا اشارة الى مبعيتها في جميع الاوقات وقوله فاما ان تكون تلك
المقارنة توجب التعقل ايا او لا يحصل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة
الاولى المتصلة المذكورة التي هي تالي المتصلة وقوله ليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثنا
لنقيض التالي بعد قياس المتصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا الاعضاء في وقت
دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب و
الفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله
على المقدمة الاولى المعقول من السما ليس هو بعينه السما الموجودة في الخارج في تمام الماهية
والا لزم ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة من السواد و
البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة
من المعقول من السما الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السما الموجودة
التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض ونحن نعود اليه فاقول ان ماهية الشي
هي ما يحصل في العقل من ذلك الشي نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظ
الماهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل
المعقول من السما ليس هو بعينه السما الموجودة في الخارج هو ان السما المعقولة المجردة
عن اللواحق ليست هي بعينها السما المحسوسة المقارنة لها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد
والتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السما نفسه ليس مشتركا بين المجردة والمقارنة كان
كاذبا فان زاد وقال المعقول من السما ليس هو بعينه السما الموجودة في تمام الماهية الى
ليس هي اياها حال كونها معقولة فهذا ايضا بان كما شرحه فان المعقول من السما هو نفس
ماهية السما الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد وغيره والبياض في تمام الماهية
فظاهر وظاهر ان المناسبة من الوصفين غير صحيحة فان الفرق بين السما المعقولة والمحسوسة
بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا فرق بين الطبيعة
النوعية الكلية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد
والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة
مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السما المعقولة اذا اخذت من حيث هي

عرض قائم بنفسه فلم لم يكن ماهية السما انما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في
العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعلقة بمحلها اجتماع صورتين
متماثلتين في محل واحد لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى في محلها والجواب عنه بعد تسليم ان العاقلة
لو كانت محلا للصورة لم يكن بد من ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات مقوم غير مشاركة للمحل ولما
كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم كما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل غير
مشارك للجسم غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا للصورة حلت
في محلها ايضا والمحال المذكور فان قيل الفرق من الصورتين باق بان احدهما حالة في العاقلة
وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقران لا يقع على مائر اقران
الشي باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله
ومنها قوله الجسم قد تحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة
وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل
ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق وتشاركها في لازم واحد
هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها
متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما
كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشي منها في وقت من الاوقات و
ذلك ليس الحكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب
للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يحصل لها بعد مقارنتها بالاشياء المغايرة لها
لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما
كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقارنة لفقدان الشرط
في غير تلك الحالة وكلتاهما لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا ان يعقل
بذاته اقول لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى كمال الكلام
في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول
المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا ان يعقل فانه نتيجة الحجج
المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة

اثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة
عند ما بالكلام نحو الاصل من جزئيه قوله هذا ابتدا احتجاجه على بقاء النفس ويريد بها
اصل كل بسيط غير حال فيه شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان نزول عنه
تلك الاعراض والصورة وهو باق فيه الحالتين وهو اصل القياس اليها واذا تقرر هذا
فنقول كل موجود يصح زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد وباقيا بالفعل
وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا فكان كلما بقي ممكن الفساد وكل ممكن
الفساد وباقيا فاذن هما امرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ
هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة
الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني يستلزم
باطل لما تقرر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها
وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود فيه المركب وهو غير مركب من
قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض وجود اتها في موضوعاتها فلم يجتمع
فيها تركيبا قوله هذا جواب عن سوال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصورة
يكون باقية ممكنة الفساد ومع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها
انما لها انما يكون فيه موضوعاتها الحاملة لوجودها وذلك لا ينافي بساطتها في
ذواتها انما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته قوله واذا
كان كذلك لم يمكن اشتمال هذه في نفسها قابلة للفساد وبعد وجودها فعلها وثباتها بها اي اذا
ثبت ان النفس انما اصل واما ذات اصل لم يمكن فيه ويجري مجراها كالتركيب فيها
ولا هو كحال فيه غيره فلا يتعلق الفساد وفات البقاء وقوة الفساد ولا يجتمعان فيه البسيط
والاول حاصل فثبت انه ليس كالاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجودها
فعلها وثباتها لان اصل الوجود وبقاؤه يكونان فيه ممكنات الوجود مستفادين من
عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كانت النفس هيولى وصورة حتى النفس الهيولى
الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس الهيولى النفس
بل جزء منه وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها

قوة فسادها ووجود ثباتها فيها

الجواب

هيولى — او غير ذات وضع مه

والجواب ان الهيولى النفس يكون اما ذات وضع او لا والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا
لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم
يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها علة لما مر فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها
هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن
فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها
علة لما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية
بعد بقائها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصورة العقلية ابدا والكمالات
التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير
لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال في النفس بحث متعلق
بالجوهر عندهم مركب من جنس وفصل الجنس مع الفصل اذا اخذ بشرط التجرد كان مادة
وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا
مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالاشتراك
لث به والا فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث
متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان
الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر امكان الى محل هو البدن فليكن
البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم
انعدام له عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو
مباين التقوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود
السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد متقررا به وكذلك
في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل
لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها بل لامكان فساده اصلا بل انما كان
مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية
مجاورة وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأ التركيب

لكونها مجردة مه

بالذات اعني النفس لحدوث بحسب استعداده وتهيؤه وذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقوم
اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك كان
والتهيؤ او زال عنه ما كان للبدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة عن البدن
فيبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط و وزال
امتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فان البدن مع
هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي جوهر
مجرد وليس شرط الشيء وجودا شرطا لبقائه اذا حدث فلا يعدم بعدم ما هو شرط في حدوثه
كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب
استيجاب البدن المحدث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم لا يوجب استيجابه
فساد تلك الصورة فساد مبدائه وما الفرق بين الامرين قلت لان ما يقتضي حدوث
معلول فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول وشرائطها وما يقتضي فساد العلل
يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ
وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ موجود كما كان عندما لم يعقل آ
او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه
ذلك أبطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو
كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته ووجد
شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط اقول لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة
مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها
بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول
عند اشخاص من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله
اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك وايامهم على قوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قررته

كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد وفي فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات
وعاقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد وحسب ما شرط
في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ
الى آخره وهو ظاهر زيادة تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب ايكون كما كان عند
ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره
معناه ظاهر والزيادة والتنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان
بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بقي آ ولم يصر ب فعلى بل
مذهبهم وان بقي آ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا
باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وكل هذا اشنع حالة واشد
شناعة مما ذكره اولا وهم وتنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا
عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا
واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد
والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان
يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا الاتصال اتحادا به
فيجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة فيه قولهم ان النفس الناطقة
هي العقل المستفاد وحين ما تتصور به قائمة اقول هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة
عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد
بالعقل الفعال ونبه على فساده بلزوم احد المحالين اما تجزية العقل الفعال الذي
هو غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال
للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم
على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان
الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد وحين ما تتصور به قائمة
بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد
لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول

الاثنينية في هذه اللغة حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل
المعقول كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه
ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو
اسقط من الاول قول الكشف اراد الشيخ ويقال للصنع البالي انه حشف فهذا العقل
دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب
ايساغوجي اشاره اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة
من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث بل على ان
كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول اقول لما فرغ من ابطال
المذهب المذكور بالوجه الابطال معقول كله وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره وفسر
الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الممتنع من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا
القول انما قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول
عن ذلك الشيء الصائر شيء ما او ينضاف اليه شيء او يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار
هذا الماء هواء او صار الاسود ابيض او ما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف
شيء الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا
واما ما نحن بسبيله فهو من المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا
واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه
الى الشعر لانه تخييل وليس بتحقيق يعظم عوام المتالهة والمتصوفة كلامهم ثم اشتغل
بذكر الحجة على ذلك وهي قوله فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان
متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان ما هو موجود قبل وحدث شيء آخر
او لم يحدث ان كان بالزمن تائبا ومصيرا اياه وان كانا معدومين ثم يصير احدهما
الآخر بل ما يجوز ان يعاد اي ان لا اتحاد هو اعلم ان الموضوع لما هيته خلع الماهية
وليس لمواتيه وما يجري في هذا المجرى اقول تقريره ان هاهنا امرين كان قبل الاتحاد
وامر حصل بعده والاول هو الصائر في هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول
فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين متغايرين او يكون احدهما موجودا

شعري

الذي كان موجودا

والا فرعه وما دام ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلانه
ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم
الثاني فيحتمل بتقدير ان احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو
هو الامر الثاني والا وان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط
لان التقدير الثاني ظاهر انه فيه للقول الاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود فهي القسم
الثاني مما المثلث فقد بطل ان كان المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر
او لم يحدث ان كان بالزمن ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة منه وان ومن المعدوم الكاسب
مع لفظ كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالزمن ثانيا ومصيرا اياه وذلك
لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا ومصيرا اياه وفي تقدير عدمه لا يكون هو هذا
والمن مثل الشارح لا يحترز منه وطمس هذه العبارة على الغير شبهة الا محلها وذا القسم
الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين ثم بعد احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد مفهوم
الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واثبت بطلان العرب الا فرعه التركيب بقوله وما يجري في هذا المجرى
ومن فطر كسر من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية
تقرر شيء في شيء آخر اقول لما ابطل المذهب المذكور شرع بحكمة انقطاعا بجوهر العاقل كالا
فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء
آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة
لذوات تلك الصور بالنفس تتبت الصور العقلية فقد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة
الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة
العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله
واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني اقول لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في
الجواهر العاقلة اراد ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء
التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي
صورها كتعقل الانسان علة بالم بسبب احد الى ذلك الايجاد وما يعقله بعد ذلك ويسمى
علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا ثم صورته

فبل وجوده يقع افراده في كونه ارتفع
بطل على تقدير كون المعدوم هو

الاختلاف هو

من بين ان هو

ويستحيل على الفعالية أن يتصف الشيء من الأول تعالى إلا بتتابع الفعالة عن غيره فتتبعه كل
واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الأعيان أو غيره
موجود مباين في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره
ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من
ذاته أقول هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره أن تعقل كل
صورة معقولة لشيء موجود في الأعيان أعني كل تعقل انفعالي أو لشيء لم يوجد بعد في
الأعيان أعني كل تعقل فعلي فإما أن يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصور ما في جوهر
عاقل بالقوة قابل لتلك الصورة وإما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل
من الغير ينتهي إلى الحاصل من الذات وإلا تسلسلت الأسباب أعني العقول المفارقة إلى غير النهاية
وقد بانت استحالة ذلك فإذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والأول الواجب تعالى
يجب أن يكون عاقلا فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر أيضا واعلم أن في وجود الصور
المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لأن الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات
منها أيضا نظرا لأن العقل بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا من مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث — او غير مخرج له
إشارة واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة
لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل
من عنده طولا وعرضا أقول لما قرر أن علم الأول تعالى فعلي أراد أن يبين إحاطته بجميع
الموجودات فذكر أنه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط
الرابع ويعقل ما بعده أعني المعلول الأول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة
التامة يقتضي العلم بالمعلول فإن العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة
لجميع ما يلزمها لذاتها وفي ذلك العلم حصول العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها
ويتعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وجوبها في سلسلة العلية النازلة — ويعقل
من عنده إما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب وإما عرضا
كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب إليه لكنها تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة
محتاجة إليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى إشارة

إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه إدراك
الجواهر العقلية للأول بإشراق الأول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الإدراكات النفسانية
التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب أقول للإدراك اعتبار من
حيث هو إدراك واعتبار من حيث هو حال للمدرك واعتبار من حيث هو حال للمدرك ويختلف
مراتبه بكل واحد من الاعتبارات أما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة إحساسا وتارة تخيلا
وتارة توهما وتارة تعقلا وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك فلكون الإدراك العقلي
الفعلي لكون المدرك فاعلا أتم وجودا من الإدراك الانفعالي الفعلي لكونه منفعلا وأيضا — المدرك هو
لأن ما يعيد ذلك وجودا مستفادا من وجود وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك
فلكون المدرك المجرد عن المادة أتم في كونه مدركا من المحسوس فيها والمدرك بعلته أتم من المدرك
بمعلوله وإنما كان هذا كذلك لأن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فإن العلة من حيث هي — بالعلة التامة يقتضي العلم التام بمعلولها
تامة توجب معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة بعينه — ولم يكن العلم التام هـ
إنما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وإنيته والعلم بالمعلول
يقتضي العلم بإنية العلة دون ماهيتها كما مر فكل إدراك في ذاته إدراك الأول لذاته
بذاته كما هي ولجميع ما سواه أيضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو أيضا أفضل أنحاء
كون الشيء مدركا لأنه نفس ذاته وأفضل أنحاء كون الشيء مدركا لأنه تام حاصل في الوجه الذي
يجب أن يحصل ويتلوه إدراك الجواهر العقلية أما إدراكها للأول فغير ممكن من ذواتها المعلولة
إلا بالأول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية بإشراق الأول عليها
ثم عقليا دون الأول في الأول تعقلا دون تعقل الأول إياه ويتلوه إدراكات النفوس
المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لأن
مخرجها من القوة إلى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور
بحسب استعداداتها وانفعالاتها بذلك العقل وهي إدراكات متبددة المبادي تحصل من
الأسباب كالعلة من المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة — لأن بعضها
المناسب لأنها تارة تنتقل من العلم بالشيء إلى العلم بأشباهه وتارة إلى العلم بأضداده
وتارة على وجوه غير محصورة فلهذا انحطت مراتب الإدراكات بحصول النفوس من جميع ذلك في الإدراك

يقع على أصناف الأوراق كاف إن شئت ثم تدبّر وتعلمك تقول إن كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل
شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا
بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها
عليه وجاءت أيضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تثلم الوحدة
والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الأسماء
لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته أقول تقرير الوهم أن تقال إنك ذكرت أن المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت أن
الأول الواجب الوجود يعقل كل شيء فإذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته
ويلزمك على ذلك أن لا يكون ذات الأول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملا على كثرة وتقرير
التنبيه أن تقال إن الأول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه أن تعقل
الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته وتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي
معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن
العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا
تثلم وحدة علتها الملزومة بها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو
مباينة لها فإذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية
والوجود لا تقتضي تكثره والحاصل أن الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور
المعقولة المتقررة فيه هذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في أن القول بتقرر
لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء فاعلا وقابلا معا وقول بكون الأول موصوفا بصفات الواحد
غير إضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة
المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته وبأنه تعالى
لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام
الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات

حذرا من التزام هذه المعاني ولولا أني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات أن لا أتعرض
لذكر ما أعتقده فيما أجده مخالفا لما أعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضايق بحيث
يظهر أنه ما يمكن أن يشار إليه هنالك ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة أن لا أشير
في هذا الموضع سلامة من ذلك أصلا فأشير إليه إشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر
لذلك فأقول العاقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير ذاته التي بها هو هو
فلا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي
بها هو هو واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير أن تتضاعف الصور
فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب
وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما
يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط
في تعقلك إياها فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل إنما كان كونك محلا لتلك
الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إياها فإن
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم
أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فإذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه فهو عاقل إياها من غير أن تكون
هي حالة فيه وإذ قد تقدم هذا فأقول قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير
بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بأن عقله
لذاته علة لعقله المعلول الأول فإذا حكمت بكون العلتين أعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضا أعني المعلول الأول وعقل الأول له شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينا للأول والثاني متقررا فيه وكما
حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فإذن
وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل في ذات

الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها لحصول صورها فيها وهي
تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول الاول الواجب كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف
لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء ولولا ان تحقيق هذا البحث على الوجه الذي ينبغي يستدعي كلاما بسيطا لالحقت ان نورده
ارشاد على سبيل الحشو ذكرت ما قلنا كفاية لكن الاختصار ههنا على هذا الايجاز اولى ارشاد
الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه
في تشخصه تخصص كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة
العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم
انه وقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي
ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث
مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئي
وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف الاول به
معين في وقت من زمان اول الحالين محدود ويعقل ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه
وبعده اقول يريد التفرقة من ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير ومن ادراكها على
وجه جزئي متغير بتغيرها الغرض ان الاول تعالى بل كل عاقل نحو انما يدرك الجزئيات من حيث هو ليبين م
عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل
او ما يجري مجراهما من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته
يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيها وجزئيتها ولا مدخل للتصديق في ذلك فان
قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول
في وقت كلي ثم لم يتغير فيها الا حال الانسان مع القول والوقت بالكلية والجزئية وكل جزئي
متغير

متعلق بحكم فلا طبيعة نوعه في تشخصه انما تقتصر تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا
يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من
المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس او ما يجري مجراه فان تجردت تلك الطبيعة
مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية مدركة بالعقل ويتناولها البرهان والحد كان الحكم
المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من
حيث هي مخصصة واذ ثبت هذا فنقول لكل مدرك على الكليات من حيث انها طبايع
وادراكها والجزئيات واحكامها كتلاقيها وتباينها وتقاربها وتباعدها وتركبها وتحللها وتلاشيها
من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادراك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث
يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل
عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة والمتصرمة الكائنة
بوقت دون وقت كما على الوجود غير مغايرة اياه بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة
على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على
الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها فهذا تكون ادراك الجزئيات على الوجه
الكلي ونعود الى شرح الكتاب فنقول الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة
الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث
تجب باسبابها لكون الادراك لتلك الاشياء مع كونها كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة
الى مبدأ نوع في تشخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في تشخصه وذلك
لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان
تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تخصص اي تخصص تلك
الجزئيات بطبيعته وتلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون
معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر سوى
قوله وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من تعقل
ان من القمر في اول الحمل مثلا ومن كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود
من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي يصل القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون

يعقل ذلك العاقل بهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان
تجدد زمان الكسوف بزمان او الحال البين اعني كون القمر في اول الحل واجب فان وقت الكسوف انما
يتجدد به او بما يجري مجراه وليس فيه زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح تنبيه واشارة في
تغير الصفات للاشياء اعني وجوه اقول هذا الفصل يشتمل على تقسيم الصفات الى اصناف
وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف
الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوفات
غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست متقررة في ذاته واما
ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما
يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك استحالة
صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غيره كون
في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم بطل
ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو او لم يستحل صفة ولكن تغير غير متغير في ذاته بل في اضافته
فان كونه قادرا صفة له واحدة تلزمها اضافة الى امر كلي هو تحريك الاجسام بحال ما مثلا لزيد او لما اذا
وهو حق في ذلك زيد وعمرو وحجر وشجر ودخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات
المتغيرة تعلق لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا
تغير ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا ما لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه والاشياء
بل انما تتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو
الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في
الخارج وان كانت تتغير اضافتها الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة في الذات بسببها يصح ان
يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى المقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف
اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته
تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان
القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي
لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل

ذلك

ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات الجزئية
المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية
عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما
بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يخص الاضافة به حتى
انه اذا كان عالما بشيء كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي من جنس حتى يكون العلم بالشيء
علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم
بالمعدوم فهي هيئة متغيرة لا كما كان في كونه قادرا وله هيئة واحدة واضافات شتى فهاهنا اذا
اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في
اضافة الصفة نفسها فقط بل في الصفة التي تلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع
وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك
الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافة الى معلوم معين
وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
الاضافة الى معلوم معين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعينه الا تعلقا اوليا بخلاف القدرة فان القدرة
تتعلق اولا بالكلي ولا تتعلق بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استانف
العلم به ويتعلق بذلك الجزئي تعلقا اخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بمجرده العلم
بكون الانسان جسما ما لم يعتبر لذلك علم اخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم
بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة
جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما فمن حيث تحقق ذلك العلم يلزم من ذلك ان يختلف حال
الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في
الاضافات فقط بل في نفس تلك الصفة قوله فليس موضوعا للتغير الجزئي بوجه تبدل
بحسب القسم الاول والا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة
لا تؤثر في الذات قوله ولنرجع من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون
موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة
المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة

ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بكلي فانما يتعلق بالجزئي
الذي يقع تحت ذلك الكلام

التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات والاخار يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا
ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يستدعي التغير في نفس
تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه والنافي لم يفصل الى
تفصيل للنسب المذكورة وبالاثبات يلزمه الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة
وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوز وقوعه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم
جوزوا الاضافة التي تجوز تغيرها بان ثبت ما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة الحقيقية فيها
بالذات بل بالعرض فمعناه ليس الا وقوع الشيء قبل ان الاضافة عارضة لكالقدرة على
تحريك زيد مثلا تحت ما هو من الاضافة لكالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة — الذي هو
هو كون الشيء بحيث تعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا
يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط لحدثه كونك يمينا
وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال مستقر ومنه نعتك تبعتها
اضافة لازمة او لاحقة فانت بهاوه حال مقصدها لا ذوا اضافة محضة قوله اشارة الى الصنف
الثالث من الاصناف الاربعة وذكر الدور جنة ومن الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض
وذلك ظاهر قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى
يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر اقول هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل
من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم
الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان تتبدل صفاته على التفصيل
المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان كل معلوم للواجب العالم بذاته والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر ما يدفعه الوهم اذ يجب ان يكون علمه بالجزئيات على
الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان
كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول

بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير يخصص ذلك الحكم الكلي بحكم آخر
عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في
المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من
ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك
بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك
ان كون — بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا
للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان
يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او
بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان
ما لا يجب لا يكون كما علمت اقول هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في
العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان
الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول
تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين تخرج فيه تلك
الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة
في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
ابد جوار اشرف الطعام — مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر
مرة واحدة بلا تغاير والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ
ان كل شيء يوجده الاول بوسط او بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول
الى ذلك الشيء بعينه تأديا على سبيل الوجوب اشارة الى الغاية في احاطة علم الاول بالكل

وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن
احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل اقول انما
الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ذكر ذلك وانما
اورده هنا لبعد ذكره فان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد وارادة ثم بحث بعد ذلك عن اسباب الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان
النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورد
ملخصا م في النمط السادس ما اورده لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدأ بالكلام ثم عقبه بالكلام في هذه المطالب

إشارة

الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان
يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا و
تكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة
امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود
الجزئي م الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول واجب الفيضان مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها
وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولاجل التحرز من شر
قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في
تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية
وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان تتأدى
احوالها في حركاتها وسكناتها واحوالها مثل الشر في تلك بعينها الى اجتماعات ومصادمات
مؤذية وان تتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار
في المعاد وفي الحال او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد
وتكون القوى المذكورة لا تغني غناءها الا وتكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ
وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في
القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض اقول لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب

لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية دخول الشر في قضاء الله تعالى من اللطائف المتعلقة بذلك اراد
ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية
من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل
وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد
للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في
نفسه من حيث هي كيفية ما وبالقياس الى علته الموجبة ليس بشر بل هو كمال من الكمالات
انما هو شر بالقياس الى الثمار الفاسدة من جهتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها
اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا
ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتي الغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك
الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية
والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك
الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق
التي هي مبادئها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ما من
حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم
الفاقد لاتصال العضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته
عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او مؤثر عنده وان الموجودات
ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها
اللائقة بها لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية تعقلية الى افراد اشخاص
معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود ونقول وبعد تقرير هذا المعنى الصحيح
فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه شر
والذي فيه شر ينقسم الى ما فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر
على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول
ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر

منها ضلالا وانت في ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات
التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما
يخالفها تنبيه ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا و
يكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق فيكون لا محالة من هذا الصنف
فظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي
قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقادم المفضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا
فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما
الاقسام الثلاثة الباقية التي يكون شرا محضا او غلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر
فغير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام
الاضافية الى صدقه على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسم الاول ولمن يعقول الامور الممكنة
في الوجود على قدر مصادمات الحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية
اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاول بقوله واذا كان الخير المحض الذي
قوله والآفات اقل من اوقات السلامة او ورد في الاشخاص الالم والاذى الحاصلين للحيوانات
جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث
هي انسان والامور التي تعرض لها بسبب قوتيه الحيوانيتين ويضره في امر المعاد يعني
الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي منظم ما جنس الشر وذكر ان
اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يقتضي عناها الا ان يكون
بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي قليلة الوجود وان كانت كثيرة بالعدد
ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضية
بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها
قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لما لم يستقم الا مع
القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة امع القول بالايجاب او
نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون لهذا السؤال تعلق على ما قاله وارد وانا ذي خوض الفلاسفة
فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير

بالذات فيبحثون عن ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية
ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير
اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة بنا الى الاستدلال وان ارادوا دخول العدم في الشر فهم محتاجون قبل
ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في
هذا المقام في حل شبهة الثنوية لانهم يتسلكون بالتعديد بعينها والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية
الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويخصصون ما يدخل
في ذلك لماهيته بالذات عما يدخل لها بالعرض لتحقيق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث
على هذا الوجه صحيح وليس تشبيها غاية ما في الباب انه يبتنى على معرفة وجوه الاستعمال التي باستدلالهم
لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي
وان الخير اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة وادعى كلاما في بيان ان الالام
في الدنيا اكثر من اللذات وهو يستلزم كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذا
المضايق الا ان قالوا لم خلق الله تعالى الخلق لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو
بيان في القول بجعل الشر فان خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول الحاجة بنا يقولوا ان قول الفاضل م
ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما ذكرناه فيه دهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس
الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف معفوا فيهم على انه
نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئاته ثلث حال البالغ في الجمال والصحة وحال
من ليس بالغ فيهما وحال القبيح والسقيم او المستقام والاول والثاني ينالان من السعادة وحال المتوسط في الجمال والصحة
العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئاتها ثلث
حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال
من ليس له ذلك الا انه في المعقولات الا ان جبلته ليس على الجهة الضارة في المعاد
وان كان ليس له كثير حظ من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة ونيل
حظ ما من خيرات الآجلة وآخر كالمستام والسقيم وهو عرضة الاذى في الاخرة وكل واحد من
الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار اهل النجاة
غالبة وافرة اقول لما كان معنى الاب [illegible] الحجب قصد الافعال لارادة عنه وبغير سبيلهم

سعيد او شقي لقوى نطقية وغضبية وشهوية فكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان
مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها فينبغي
ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيستلزم ان يكون الاكثرون
اشقياء لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع
الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ
نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك
في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة والصفاوة للملكات النفسانية نادر كوجودها والعام
الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال
بالابدان في الجمال والصحة الغايتين وفي المرض والقبح الغايتين وفي الحالة المتوسطة
بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين الفاضل غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان
السعادة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجيء وهو معنى قوله واذا كان السقام
السقيم وهو عرضة الاذى في الآخرة فحال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا
للشيء لا تيبوس ذلك الشيء لغيره وباستعبادنه وامحض تنبيه لا يتعين عندك ان السعادة
في الآخرة نوع واحد ولا يتعين عندك انها لا تنال اصلا الا باستكمال في العلم وان كان
ذلك يجعل نوعا منها اشرف ولا يتعين عندك ان مقارفة الخطايا بالكلية لعصمة النجاة بل انما يهلك
الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يتعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك
في اقل اشخاص من الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مخصوص ودفعا عن اهل الجهل والخطايا
صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا زيادة فضل بيان قوله يريد ان يكون
السعادة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله بالكلية لعصمة النجاة اي قاطعة
والعصمة ها هنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يتمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك
الهلاك السرمدي ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما لا يقتضيان شقاوة منقطعة
او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل
ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى
تخصيصها لاهل الطرف الاشرف بما وسم وبينه او لعلك تقول بلى ولكن لهذا القسم

الثاني عن طرفي الشر فيكون جوابك ان عن ان يجعله ذلك لكان شيئا غير هذا القسم
وكان القسم الاول وقد فرغ عنه واما هذا القسم في الاصل وضعه بانه ليس يمكن ان يكون بخير
الكثير متعلقا به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الجارية فاذا ابرأ عن
هذا الحد جعل غير نفسه وكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو في
صنفه المذكور غير لائق بالجود على ما بيناه وهذا الفصل غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك
تقول انه فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن بد من وقوعها
بد وكان من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبدا من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم
معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب
التي تخبت فيضيع في الاكثر وفي التصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض
واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الوفي العام
وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك لا جانب البتل بالعذر
ولم يكن في المفسدة الجزئية تحصيل كلية عامة كثيرة ولكن لا يلتفت لغت الجزوي لاجل الكلي كما لا يلتفت
لغت الجزء لاجل الكل فيقطع عضوه ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم
والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال يقال لها ... وجوب ترك هذه والاخذ بتلك
على انها من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع
عليها ارتيادا للمصالح والعقل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض اذا عليه واذا اخذت الحقائق فليلتفت
الى الواجبات وان شئت لها ... في مضانه ... اقول تقرير السؤال
ان يقال ان كانت افعال الانسان صادرة عنه على سبيل الوجوب لتعلقها مع سائر الجزئيات
في العالم بالقضاء والوجوب حدوث الحوادث ... في العالم مطابقا لما ثبت هناك فلم يعاقب
الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه ... بما يقتضيه القواعد
الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه ولا من
وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاته
الردية الراسخة فيها فلذلك انما يكون من ... وهو ما اراد الموعودة التي تطلع على الافئدة

الحادثة ورد

فيتقع هم

كون الآيات الواردة في الكتب الإلهية بالوعيد لو أجريت على ظواهرها أفضت القول بتعاقب جماعة
وارد على بدن آخر من خارج على ما يوجد في التفاسير والأخبار فالشيخ سأل ذلك تنبيها
فأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى غير مبتدئ من غير خارج فهو مثل أوجاع ثابتة على الوجه المشهور
ولو كان حقا لكان مستحقا لتم ما ذكر أن ذلك مقتض على تقدير تسليم كونه كما نفهمه أهل الظاهر ليس مما يجوز ان يذكر
وقوعه في الحكمة الإلهية لما سيأتي فقال ثم إن أسلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضا يكون حسنا
واردا بالحسن فإن هنا الخير المقابل للشر إلا ما ذهب إليه المتكلمون في أنه يستحيل واستدل على ذلك بأن
وجود التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانية حسن لنفعه في أكثر الأشخاص والإيجاد بذلك
التخويف بتعقيب الجزم تأكيد للتخويف مقتضى لازدياد النفع فهو أيضا حسن ثم بين أن إيذاء المعذب
إنما يكون شرا بالقياس إلى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس إلى الأكثرين فرفع ذلك وعلل
لغيب الجزئي لأجل الكلي أي لا ينظر إليه فيه إنما هو من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد
بقطع العضو لصلاح البدن فإن الحكم بوجوب ذلك وإن كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور
وتوضيح ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن منافيا للأصول الحكمية وبعض المتكلمين
المنكرين لتلك الأصول كالمعتزلة إنما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب
على الله تعالى لحسن في ذاته وذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة
والمعصية حسنان إذ فيهما ترغيبهم في الطاعة وتبعيدهم عن المعصية وتعذيب العاصين عدل منه
حسن الإخلاف مما به الخلف ظلم قبيح في أمثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة
مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل عندهم وهنا من البديهيات فذكر الشيخ
أن تلك المقدمات ليست من الأوليات بل أكثرها آراء محمودة واشتهرت لكونها مشتملة على
مصالح الجمهور ويمكن أن يقع فيها ما يبيح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين بعض الأشخاص الإنسانية
على ما مر في المنطق فإذن بناء بيان الأحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل
الشارح هذا الجواب ضعيف أما أولا فلأنه مبني على وجوب التخويف فكأنه تعالى إن كان القدر
فلم العقاب يجوز أن تعالى إن كان القدر فلم التخويف وكون حكمهما واحدا فإذن لا يجوز أن
يحصل أحد ما يقدره في جانب الآخر وأما ثانيا فلأنه لا يتمشى على قول المليين لأنهم يحكون أن
الله أكثر من يخالف قواعدهم أكثر الناس جميعا وكان غرضه تقبيح قولهم إن الجواب الصحيح أن

وقال

الحكماء التوفيق بين القول بالقدر على ... وعلى مذهب ...

تعالى أن العقاب انتقام من الغير وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل وأقول في الأول القول
بالقدر على ما ذهب إليه الحكماء هو وجوب كون الحادثات مستندة إلى أسبابها المكثرة وتحالف
القول بالقدر على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين فإنهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود
إلا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لأصولهم فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى
قدرته وإرادته وكلاهما مستندتان إلى أسبابهما ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف فإذن
وقوع التخويف من الأسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل صحيح في ما
ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لأن جميع ما في القدر معلل عنده وأما على أصول الأشاعرة
فلما لم يكن التخويف ثم كان التعليل باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وإنما ينقطع الكلام في
القدر عندهم بقطع التعليل على الإطلاق ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وفي الثاني أن
الشيخ لا يريد تمشية قواعد كل المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الإلهية
في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الله لكن أكثر الناس حين لا يمكن أن يوجد فيه المحفوظ
ما يناقض هذا الحكم المحفوظات من في البهجة والسعادة البهجة السرور والنضرة والسعادة
ما يقابل الشقاوة والمراد منها الكمالات التي تكون وتحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال
وهم وقد سبق في الإدراك العاجل أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية وأن ما
عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز ما على
أن الحس أن ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكرات المطعومات وأمور تجري مجراها وأنتم
تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح
فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينقبض اليد
منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة [illegible] على اللذة المطعوم والمنكوح وإذا عرض الكرام من الناس
الالتذاذ بالإنعام آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا
فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين في الإنعام به وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش
عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما
اقتحم الواحد على عدد ومتمطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يصل
إليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل

فتكون مراعاة الحشمة

المضغة

فتعطل وسائر الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يتقنص في الجوع ثم يمسك على صاحبه وربما حمله
اليه والا فجنسه من الحيوانات توثر باولادها على نفسها وربما خاطرت في حمايتها اعظم من مخاطرتها
في ذوات حمايتها انفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك
في العقلية اقول العطب الهلاك واقتحم اى دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم
ان المشهور ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة وانها
المدركة بغيرها فتارة ينكرون حقيقتها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى
الحسية فذكر الشيخ في هذا الفصل وجوه لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة
الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما توثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان
لذة نيل الحشمة والجاه توثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يوثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة
على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يوثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ما الوجاهة من الاقدام على
الاهوال مع عدم العلم فيها على اللذات الحسية الى ان يحتمل الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت
والهلاك فيها ومنها ان صغار الحيوانات ... كبرى مشهورة هي كل ما هو اثر عند تحصيل فهو الذ بالقياس
اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت الافعال
الباطنة المذكورة حيوانية تنبه على ان سائر الحيوانات ايضا تترك لاجل ... ذلك فان الكلاب الصيد
تؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبها اياه على لذة الاكل والاضعف من الحيوانات
تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تعهد سلامة ولدها على لذة سلامة نفسها فتدرج من ذلك الى المقصود
فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك
ان قوة اللذة وضعفها تتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي
وهب فلا ينبغي لنا ان نستمع لقول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح
فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة
وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لها حد حالة الا نسبة ... يعتد بها اقول
القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية يكرهون السعادة التي اثبتها الحكماء من الانفصال عن الكالم
بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ... لا يكون غير الحيوان كالملائكة وفي الاخرة سعيدا والصلاة ولكان
غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق متضمنا لها

لهم ومستبشع في هذا الفصل الرد عليهم باثبات تلك السعادة وقد ذلك وفي هذا المذهب مع ميله الى
معتضده بالتناسب بين حال الملائكة وما فوقها من حال الانعام وما يجري مجراها بعد الكمال والجزء
فيها فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة ولا حد حالة الا نحو بعد الاشتراك بين كالمها في الاسم
قوله ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو
ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر اقول يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم
ليس بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور اللذات الحاصلة التي منها المحسوسة والحيوانية
وكذلك الشقاوة لا ... فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل لما الادراك فقد تقدم شرح اسمه واما النيل
فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه
ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر
على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معا لتعذر ان يعطى ما يدل على المعنى المقصود
بالمطابقة فقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك
ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ
للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى
شيء وهو لا يعتقد كمالية وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته
وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هنا ايضا متغايران وانما حصول شيء
لما من شانه ان يكون له ذلك الشيء اى حصول شيء مناسب لشيء ويصلح له ويليق به بالقياس الى
ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك
الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما ولو ذكر الخير
لانه يفيد تخصيصا ما بذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة
دون جهة والالتذاذ يختص بالجهة التي هو بها كمال وخير وهذه ماهية اللذة ومقابلها ماهية
الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي وذلك
لعدول الشيخ عنهما الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي
عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك كونها الالم ادراك المعدوم
وذلك باطل لان في اللذة ... لا ادراك افتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبههات

اوردها

بذات مع انها موجودات وما منشأ الالم فان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة
اليها على ما هو المشهور يرجع التوقف على ان اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها و
الكمال ايضا ان فسره بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان بمعنى قولهم من شانه ان يكون له الكمال
اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والمحقق ان تصور ماهية اللذة والالم يغني
عن التوقف ما ذكرناه منه تفسير قول الشيخ يغني عنا يراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في
ذكر ماهية اللذة والالم مع كونها غنيين عن التوقف ما ذكرناه منه بان الادراك بعينه قوله
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فان الشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والذي هو
عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار
فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في
ذلك مختلفة اقول مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي
لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنسوبة الى القوى الثلث التي تتعلق الافعال الارادية
بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة
وباعتبار فالجميل ان الحق خير عنده كون العاقل قابلا عالما فوقه بالقياس الى قوة النظرية والجميل
خير عنده كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف
احوال تلك القوى اما العقل الصرف فلا تختلف الهمم فيه قوله وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو
الكمال الذي يختص به ويحنو باستعداده الاول اقول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر
ان الخير الاضافي بالقياس الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول
والشيء لا يقصد شيئا او لا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل
على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كالكمال واما قوله باستعداده الاول فمعناه ان الشيء
قد يكون ذا استعدادين احدهما بالطبع والآخر ولا يكون الشيء الذي يحاذيه ذلك الشيء باستعداده
الثاني خيرا بالقياس اليه ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان
فانه يستعد بفطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها
بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول بل العجب ان الفاضل

واقول م

والملبس اللام م

الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال يقيده بقيد يعلم مما الى ان كلام الشيخ
مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة فانها تتعلق
بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك اقول لا نزاع عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل
هذا البحث وهو ان اللذة تتعلق بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك
فان المطلوب في هذا النمط معنى يطلع منه وهم وتنبيه وتعلق بما يتعلق بالكمالات والخيرات ثم اللذة
اللذة التي تناسب [illegible] مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره وجوابه بعد تحقيق
التسليم ان الشرط كان حصوله والشعور جميعا وفي المحسوسات اذا استمر لم يشعر بها على
ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير متدرج لذة عظيمة
اقول الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اذا دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا
والثوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والتدرج من الفعل ايراد
شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب
عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك
بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على ذلك مع التجدد والتقضي
لادراك لذة ثم جواب [illegible] واللذة قد يحصل فيكره كراهية بعض المرضى الحلو فضلا عن
ان لا يشتهي اشتهاء ثابتا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا عنده تلك الحال الذي
يشعر الحس من حيث هو خير كان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على
شرح اللذة بسبب اعتقاد احد الامرين اللذين تتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل
مشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اعتقاد الامر الاخر وهو حصول الكمال الخير
بالقياس الى الملتذ وذلك لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب
كراهية المرضى له جعل هذا الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول حيث اورد ما استظهر
في البيان مع ما سلف عنه او الطف [illegible] ان اللذة هي ادراك كذا من حيث
هو كذا ولا شك في ان الاضافة للمدرك فاذا لم يكن سالما فلا يمكن ان لا يشعر بالشرط لما
غير ان لم يتمثل مثل المعدة او عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلئ جدا كان الطعام اللذيذ
بكل واحد منها اذا ازال ما نعه عادت لذة وشهوة وتاذي بما هو الان يكرهه اقول

عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشيء المذكور لذة ويمكن ان يزاد فيه قيد ثالث
المتقوض المذكور وعليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا
عن شاغل عن الالتفات وذات شاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية
المنافية للذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباشته فاذا ثم يبينه وكذلك قد يحضر السبب
المؤلم وتكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما في التخدر فلا يتألم
به فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم الالم اقول يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر
ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المؤلم
عند عدم الادراك به وهو ظاهر ثم قال انه قد يقع اثبات لذة ما يقينا ولكن لا يتم يقع المعنى الذوقي
يشتاق فان جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يقع ثبوت اذى ما يقينا ولكن لم يقع المعنى الحسي
بالمقاساة كان عند الحذر ان لا يقع عنه بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند
لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الصحة اقول يريد بيان ان العلم
بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود
الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة
المحسوس بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بان شاذان
ني به لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل رتبة علم اليقين دون عين
اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على الادراك دون النيل على ما مر واهل
اللغة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا وبهذا المقاسات والشيخ استعمل لفظ الذوق
ايضا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا
في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما عرفته
كل مستلذ فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا يشك في ان الكمالات
وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة
عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم
ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل
للمغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى

ذكره

وكمال الجوهر العاقل ان تتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم
يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية
ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي
يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن
الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة وان
كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل
كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين اقول يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من
الحسية وهو ان البحث ... مطابق لهذا اللفظ وتقريره ان يقال لما كانت اللذة ادراك
كمال خيري يحصل للمدرك وكان كل مستلذ اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك و
ذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها التي تتعلق بها
اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوانية وهو تكيف العضو
الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية كشيء حلو او كانت حادثة في
العضو لا عن سبب خارج فان كليهما يستويان في اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة
الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق
بالقوة الغضبية وهو تكيف النفس الحيوانية بكيفية الشعور بغلبة او الشعور باذى يحل
بالمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة
شيء يتذكره فيلتذ به وكذلك في سائر ما ذكره وكلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية
لها متفاوتة يتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق
الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من
صور معلولاته الاقرب فالاقرب الى الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على
وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز فيصير عقلا مستفادا على الاطلاق
ولا شك في ان هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين
اللذتين اعني العقلية والحيوانية من جهة الكمية ومن جهة الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية

يتعلقه

يتعقله

خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال وظهور ... م

وكركته الا ان قيل فلان العقل يصل الى اكثر المعقولات فيعقل حقيقته المكشفة مع لوازمها كما من الحس
لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فادراك العقل خالص على الاكثر
عن الشوب والحس مشوب كله واما ثانيا فلان عدد تفاصيل المعقولات لا تكاد تتناهى
لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات
بالحواس الظاهرة محصورة في اجناس قليلة وان كثرت فانما تكثر بالاشد والاضعف
كالحلاوة في الحلاوات واذا كانت الكمالات العقلية اكثر واوكد تماما كانت اللذة العقلية
لها اتم لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فان اللذة
العقلية انسب واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفضل انه مع اشدية قوة نسبة اللذة
الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى المطابقة وليس كما قال ان الحدود
والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض
للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض وجب ان يكون بعضه هو سواد واشد من
بعض هذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود وفي كتب المنطق وقد ذكر هناك
انه موضع على وقال بعضهم انا لا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة
ولا ندري ما هي ادراك ملائم او ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك
الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث ان استتم فبالعناية والتعسف لانه
ليس بقوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حال العاقل ... حتى يصح لكم
الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع
انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت لادراك نفس اللذة لكانت ملتذة كما
كانت بعده وكره والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول لكون الشيء مانعا عن
حصول شيء عند حصوله والجواب انهم استولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة
المدركة عندنا كالاكل غير التي عند الشرب والوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا
الامر المشترك بينها ومن غيرها مما يناسبها وتفحصوا عنه ما يختص بكل واحد منها فوجدوه
حاصلا في كل صورة ثم توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد
من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان قيل

منافية في الطلاق وان اسم فلا منافاة بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم استولوا ان اللذة
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك ما هو بشرائط ونيل العاقل بالمعلومات العارضة للذة لا يكون
مستجمعا لتلك الشرائط فانه لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بان جهة
ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين
الذين لم يتعلقوا الا بمسائل معدودة يتبجحون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بها اكثر مما
على تلك الدنيا ومنها فضلا عن لذة مطعم او منكح ما ثبت لان اذا كنت في البدن وفي
شواغله وعوائقه ولم تشتق الى الكمال المناسب او تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا
وفيك من اسباب ذلك بعضها ما نبهت عليه اقول يريد ان ينبه على حال الكمال بالنسبة الى هذا
الموضع وهو ان حال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضدادها وتلك
الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات
للنفس الا انه يشق بالبال انها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل البسيط وهنا قد ذكر
في علة ذلك ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع اليك لا الى المعقولات مع وجود
فيما غير متعلق بها واما ما يجاز في ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يصرفها عن
الالتفات الى المعقولات ولم تشتمل عليها لم يجد ذوقها منها فلم يحصل لها شوق اليها واما
الفقدان فلا كان حصول الوجود غير متجدد وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم
تكن متألمة بها غيبته واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت منشأها الانفعالات و
هيئات تحصل للنفس لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كانت بعدها كما كانت قبلها لكن تكون
كالالم لمكنة كانت عنها مشتغلة فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الم يقابل
مثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية قوله يريد
ان ينبه على حال الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها
بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام
البدنية والفاظه ظاهرة وهو تقسيم اعلم ان ما كانت رذيلة النفس غير نقصان
الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشي غريبة
فيزول ولا يدوم بها التعذيب قوله يريد بيان مراتب الاشقياء ويتقدم لذلك مقدمة

وهي ان تقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون
اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها
وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل وهي اسباب
النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية او بحسب القوة العملية فيصير ستة والاول
يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوة النظرية فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون سببا للتعذب
وهو الذي ذكره الشيخ في البله والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو غير مجبور لكن
يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه و
الشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا لكنه يندرج بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه
بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية
الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي تكون بسبب
عوارض غريبة وجميعها تزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة
من امور مفارقة للجوهر فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطوه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين تنبيه
واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه
يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما
القي اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء قوله اراد ان يبين في هذا
الفصل ان نقص المعذبين بنقصانهم سواء ام تعذيبهم به اوهام عمومي ان النقص الذي
لا يعذبون بنقصانهم فيقول النفس الساذجة الغير فقد لا يكون لها شوق الى كمالها لانها
لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها هي
التي عرفت بالكسب النظري ان لها كمالا ما ثم انها لم تكتسب الكمال فلا يخلو اما ان تكتسب
ما يضاد الكمال فصارت جاحدة للكمال من حيث الجهد وان كانت معترفة من حيث الاجمال
او تشتغل بامر منافي للكمال فليس بمضاد له فصارت معرضة اياه او لم تشتغل
بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة
النقصان الذين يعذبون بنقصانهم لانتباههم على الكمال الفائت عنهم وانما حصل لهم الشوق

لهم بالاكتساب النظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واشقاهم كانوا
لا يخلدون وهم الذين يتعذبون ابدا فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم
الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام قال عليه السلام
اكثر اهل الجنة البله وهو لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم فهم غير مشتاقين اليها وغرض
الفاضل الشارح في النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بها حقيقة اذا فارقت
الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها وحينئذ
تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا
يكون شقاوة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تمثل صور المعقولات فيها على ما هي
عليه فيها انما تنعقد مشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها
كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتمت لها اللذة لذلك واما التي
اكتسبت ضد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تمام
تعتقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتتحير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال
الجزم عنها تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا
عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
العليا وقد عرفتها اقول يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه
الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق
الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الاتصال بالكمال
التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس
لانهم كانوا ذوي علم بمصيره واذوي عيان قبله فكانهم كانوا قد ذهبوا اليه في ذلك العالم
ولكن لا بالكلية فذهبوا الان بالكلية فحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل هذا الوصول
تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت
المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن
منهم فيشغلهم عن كل شيء اقول هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه
عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو ميسر له وانها غنية عن الشرح تنبيه والنفوس

البسيطة التي هي على الفطرة ولم تتغلظ بمباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت
ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد
مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا
تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم تقنع الا بتتمة الاستبصار
ومن كان باعثه اياه اتم تشبع طلب الحمد والمنافسة اقتنع بما بلغ الغرض فهذه حال لذة العارفين
اقول يريد بالنفوس البسيطة التي هي على الفطرة النفوس التي لم تنتقش بما يخالف الحق ولم تتدنس
بالعقائد المخالفة للحق ولم تتغلظ اي لم تغلظ والغلظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة
الصلبة يقال جاسئة يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال
ضربه ضربا مبرحا اي شديدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة
في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه
اياه ان من كان باعثه طلب على الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن
كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه حسبه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا
من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات
لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى
الاستعداد والاتصال المسعد الذي للعارفين اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة
والمستعدة للكمال وبحالها في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال ومقابلاته
وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى
بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء
النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المطلب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية
لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى
ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عم اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون
معطلة عن الادراك وكانت ما لا تدرك الا بالالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق
باجسام اخر ولا تخلو اما ان تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير لا تكون
فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه

الشيخ

الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظن ان مراده
الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات
وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون تعلقهم
لشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع
وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون لها
هذا ولا يمكن بل قد تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي
وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها
والا فقد شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون
مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما
ذكره في الكتاب المذكور بهم الى الاستعداد ولولا مخافة التطويل لاوردت عبارته والشيخ جوز
بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد والاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في
اكثر هذه المواضع نظر قوله واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا فيقتضي
كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب
ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما فارقها ولا ان تكون عدة
من النفوس نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما
فيتصل تجده في مواضع اخرى لنا وهذا هو المذهب الثاني وقد دل على ابطاله تحقيق احد بيانين يقال
لا شك ان تهيؤ الابدان يوجب فاضة وجود النفوس من العلل المفارقة يتبين ان كل مزاج
بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخت ابدانا كان للبدن
المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا
محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف
فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا
تكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا تكون تناسخا هذا خلف والحجة الثانية ان حال النفس
المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل قبله او بعده بزمان

فان انتقلت منه في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون حدث قبله
فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في
جميع الاوقات متساويا او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل
كل نفس ببدن يكون من نوعه ويجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات
منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متساوية في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال
الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير
متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة واما الثاني فيقتضي اتصال
البعض وبقاء البعض غير متصلة فيعود التخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس
واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان
المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال ويتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض
الآخر نفوس اخرى ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض
من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية وان
انتقلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون
ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد
للنفس معطل عنها واما ان انتقلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا
في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان
يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس
اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصالها بزمان
دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال واما ما قيل في الجواب ان مبنى التناسخ
انه بطلانه الاقسام معقود ثم ابطله بما يقتضي البرهان الثابت وعلى الاصول المقتضية لبطلان
المحالات اللازمة المذكورة بعينه ويستمر بالجملة في مواضع اقولنا اشارة الى اجل مبتهج
بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري عن طبيعة
الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شر غل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور

حضرة

حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه
كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي
للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق
لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته
من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما
مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين مراتب الجواهر العاقلة
في ذلك فذكر انها مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ
اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف
عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غيره وادراكه هو الادراك
التام فيعطي القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق وعلم
ان كل خير موثر وادراك الموثر من حيث هو موثر حب له والحب اذا افرط يسمى عشقا وكلما
كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول
التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا
تاما فان العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق
عندنا من لوازم العشق وربما تشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى
تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اوجب
العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات
ولم تحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف
الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه
شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقوع كثيرة فيه وانه معشوق بغيره يعني يحب
ادراك الغير له واعترض ان النفس (الناطقة) بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم الادراك الكامل
يوجب حب المستلذ الا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره
لكمال غيره والمختلفات لا يجب اشتراكهما في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب
وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك الموثر من

حيث هو موثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال موثرا وعلى كان الكمال ادراكه محبوبا
لذاته تعالى فكيف بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المشتهون به وهذه الانهم من حيث هم مشتهون
وهم الجواهر العقلية القدسية فليس حب الاول الحق وله الا التابعين من خلص اوليائه القديسين
شوق قوله فهذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما يجب الشوق اليها لانها
على القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما
فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لهم صنف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله
كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا الحال اذى الحكة
والدغدغة فربما قيل ذلك شبيها بعيدا انه وشمل هذا الشوق مبداء حركة فان كانت تلك الحركة
مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في
حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في
الحيوة الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية
ما ورد في الاديان وقد اتبع لهم العشق والشوق معا وجعل الشوق الاذى ذو كان الاذى
لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا او الاذى الذي يحصل من المعشوق في العاشق انما يكون
عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبهه في الالذية بيان
بالاذى الحكة والدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والتشبيه ان الاذى واللذة في الدغدغة شبيها
في الوجود والحس لا يتميز منهما التعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا محدثان والباقي ظاهر قوله ويتلوها
النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس
المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان يمثل الباقي في قسمان
ومحاربيها النفوس الناطقة المتوسطة وان نقص والشوق في المرتبة الاخيرة هو بحسب ما ذهب اليه
العاكفة على ... الناطقة ظاهرة بنفسه فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من
الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه
اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية وهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة
لها تفصيلا اقول لما فرغ عن بيان مقاصده وقد نقصه في اثناء ذلك في ثبوت العشق
للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية

ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة ...

مقامات العارفين

فذكر ذلك جملة واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات لا وسطاها والغايات
لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك لا يدل
على كون تلك الكمالات موثرة عندها فيجب عاشقة ... العيان اليها وشائقة اليها اذا فارقته والا
ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات النمط التاسع
في مقامات العارفين لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على
مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من الانسان في حيوتهم كيفية ترقيهم في مدارج
سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل
ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده
قوله ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم
وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور
ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك اقول الجلباب
الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم
وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة
وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلابيب
وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم من مشاهداتهم لا يخبر عنها دراكها الا وهام
ولكل عن حكايتها الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله
عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمالهم التي
يظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات
وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يمكن لها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من
يعرفها فهو اي يستعظمها من يقف عليها ويحقق بها قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه ويسرد
عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال
مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت اقول يسرد اي يتابع
اليك ... على الولاء يقال فلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم

لو صح وهو انه من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته
والبسل الحبس والمنع وقيل والبسل المخلّى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره
الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات تختص بمجهول ما ينبئ اختصاصا بعيدا
عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما الشيخ
لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ
فيه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام
وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج
آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات
واقول الشيخ اشار بهذا الى قصة يذكر فيها ان سلامان وابسال وكون ابسال مشتملا على ذكر
طالب ما للمطلوب لا يبادر الاستشعار فيه ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال لكن تطبيق
سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه وذلك يجري مجرى حل الرمز
الذي امر الشيخ بحله وتنبيه ان تكون تلك القصة من قصص العرب فان الاشبه للفظين
قد يجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه ذكر ان ابن
الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما
مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته
بالسلامة وانفك من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشر اي حبس وصار هذا في العرب
مثلا يذكر في خلاص سلامان وابسال صاحبه واما انا فلا اذكر ذلك المثل ولم يتفق لي
مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب
هاهنا لكنها دالة على ان الموضوع اشبه للفظين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك
فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفته وهو ظاهر
ذكر انه نعت تلك القصة فافهم من لفظ سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك و
درجتك في العرفان ثم استقل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث تطابق لاحوال العارف
فاذن الامر ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ
لعله يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه تنبيه المعرض عن متاع الدنيا

نفسك م

كلام م

وتطبيق م

بهذه القصة مذكورة في اول الكتاب

وطيباتها

ل

العبادات

وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص
باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص
باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض اقول طالب الشيء يبتدئ باعراض عما يعتقد انه
يبعده عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق
يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا
وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات
ثم اذا وجده كان اول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال الطلاب تنحصر في هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ
بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل
الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثية
واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض تنبيه الزهد عند
غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما
يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما
كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما
لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق
الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل
مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس اقول لما اشار الى وجود التركيب
من الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز
الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف
يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة
فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها
الى الحق معرضا عما سواه تنزه ما عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها
ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض

لهم التي هي مبادي ارادته وهي كالقوة الشهوية والغضبية وغيرهما والقوى النفسية الخيالية
والوهمية لتجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة
اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع
العقل ولا تزاحم السر حال انجذابه فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون جميع الحركات من
العقل والقوى منخرطة معه في ذلك التوجه الى ذلك الجناب

اشارة

لما لم يكن الانسان
بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما
يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر
ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق
الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء
من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت
عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة
الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في
الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره
فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم اقول لما ذكر
في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة قد يصدران عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب
في الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما
يتعلق بها على طريقة الحكماء لانه يتفرع عليها واثبات ذلك يبنى على قواعد تقريرها ان نقول
الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في
مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون
ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة
وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الاخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء
ما ياخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى الاجتماع مؤد الى صلاح حاله
وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع

فائدة

قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل
واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور
على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن
كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت
لهما قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شرع والشريعة في اللغة مورد الشاربة
وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول
والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع
ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يتميز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر
بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية
واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية
لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة
وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع
في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها فاذن
وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او
يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة
على المستعملين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة
فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما
يكون عبادة مذكرة للمعبود ومتكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها
فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق خبير والى الايمان بشارع
مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم

ل ليطيعه

عند

من يستمر تلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في
العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لمستقل الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي
الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعده واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل الاجر الاجل
الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه والى الرحمة وهي ايفاء الاجر
الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه
الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم الشرع واستقم اي في
التوجه الى الحق بالقدس وقد اعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما ذكره
احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب
على الله تعالى كما تقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي
هو خير ما وهو تعالى مبدء لكل خير فاذن وجب وجوده عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس
بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح والثاني قولكم المعجزات
والدعاء تكون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل
للانبياء وللاضداد ايضا من السحرة كما يجيء في النمط العاشر وقد اعترف النبي عن ضده بدعوته
الى الخير دون الشر والتمييز من الخير والشر بعقل فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء
وايضا القول بالمعاد وانه على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم
بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على العاصي لا يستقيم على اصولكم
فان عقاب العاصي عندكم متوقف على الشقاوة في الدنيا مع فواتها عنها ولزمكم ان نسيان سئل
العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول
الحسنات والافعال الطبيعية في غاياتها الواجبة مع العوائق الغائية الالهية على الوجه المذكور
كان في اسباب اتيه تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليل تغير بعض الاسنان
مثلا لصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود العلل لامتنع التعليل
بها واما قول الاصلح ليس بواجب فنقول ان ذلك الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض والاول واجب دون الثاني لكون الناس مجبولين على الخير وذلك

البشر

القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات
الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فان اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو
دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول بعضا من الامر في العقول في العلم والقدرة ومشاهدة
المعجزات التي هي آثار النفوس الانبياء تدل على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم
واما عن الرابع فبان نقول ان ارتكاب العاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية
للعقاب ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم
ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به
انما هي امور لا تكمل النظام الا بها وهي في اصلاح حال العموم في المعاش والمعاد والا فانه
يمكن ان يعيش نوع من السياسة تحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا
بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية
اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه
مستحق العبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب
عنه هو الداعي وفيه المطلوب دونه ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية
وهو المطلوب دونه اقول لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة وثبت
مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فما يقصده
فنقول للعارف في الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال
والثاني لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القرب اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني
بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان
بغيره لذاته وذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد
الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه
اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته
عند العارف على ما صرح به فيما بعد وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني
وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لامر غيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق
لا غير فاذا الحق مؤثر على العرفان وانما خص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان

كان غير العارف لو تخيل الثواب والاحتراز عن العقاب في الوثن فانه يعبد الوثن لاجلهما اما
العارف فلا يؤثر شيئا على الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته فهو بالقياس اليه قوله ونقيده
له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ما يقتضي ما ذكره من ان
وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جانب الحق فان هو القوي في جانب الحق ليس
هو الحق ذاته قلنا مراده ليس الا ان العارف لا يقصد شيئا بقيده غير الحق بل لعله يقول ان العارف
لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصدان قصد غيره بالعرض لاجل الحق كما مر
فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا
لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد استنادا العبادة الى الحق الاولى واجبا
من الجنبين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة
واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه
وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارف غير مكونها الذات الحق او لصفة من صفاته
او لتخيل انقسم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله وبقيده له فقط والى
الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا
التفسير تجويز ان يكون العارف معبودا بالذات غير الحق وهو مناف للعقل والى خلافه اشار الشيخ
اشارة لا يكون غرض العارف مخالفا الاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة
في الثواب او رهبة من العقاب وحين ف ويكون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان
كانتا اي وان كانت الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب
فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى العبادة والحق هو مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير
الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون
هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من
احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها
تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ انما
ترقي في هذا وانما قال لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ انما ترقي في هذا اول الفصل الذي يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى
من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن

كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده مواه بل استكمال ذاته واجاب عنها بانها مصادرة على
المطلوب لانها مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا لما استكمل المريد وهو ما
ادعاه المعترض ونحن نقول انما تعلق بالله لا لشيء غيره ايضا واقول في جوابه الارادة
المتعلقة بالفعل المريد يقتضي امكان المراد وكمال المريد لا تتعلق الارادة بل تكون فعلا او كونه
مستحصلا للمريد بارادته واما ما ليس مرادا كذلك فاذن سقط الاعتراض وتم قوله

اشارة

المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته
مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان
بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة
على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على
غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات
الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه
ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي واذا بعثر عنه
فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس
في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى
ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده اقول المخدج الناقص يقال

حكمة

اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق والحنكة
السن وحنكته اي احكمته التجارب فهو محنك ومحتنك وعاف وزعه اي عدل عنه وعاف
الطعام او الشراب اي كرهه فلم يشربه وعكفت على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله
الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح ببصره الى الشيء اي ارتفع والقبقب
البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي من وقي شر لقلقه وقبقبه
وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكلام في
العل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل بيان العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة
في تحصيل شيء او غيره وهو من يرغب في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من
العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة تتبين

للتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلق وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها
تنبيه من لم يتعود على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يتعلق بيده بما يليه
سواء كان باعلى يديه مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره
فهم مع كونهم في صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا
لينال اجل اضعافه اقرب في الطبع منه في القناعة ومنها التنبيه في الدناءة والضعة
فان من وقف لا يطمح ببصره منتهيا اذا في منزل قذر ان يستحق تلك اللذات الحسية العظيمة ومنها
التعبير البالغ في تخصيص قوة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الشقي
المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء وقد اشار في
كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات
تخيلاتهم ولنعرض عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم اشارة اول درجات حركات
العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى
العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من
روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول الغرض اي غرضه والاعتلاق العروة
الوثقى الاعتصام به واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم
المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى ويذكر
ما يسنح لهم في منازلهم فذكر في احد عشر فصلا اولها هذا الفصل وهو يشتمل
على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ
القريب من الحركة ومبداها التصور الكمالي الذاتي الحاصل للمبدأ الاول المفيضة آثاره على
المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع
سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا
من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحرك صاحبه
في طلب ذلك المعنى ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة
تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة
الوثقى التي لا زوال ولا تغير فيها وهو كونه في العالم القدسي وغايتها نيل روح

الاتصال

الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية
اربع مباد مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة
الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست
حيوانية فلها من المبادي المذكورة الاول وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون
النفس والثالثة والثالث وهو ما عبر عنها بالارادة وانما لم يذكر الثانية ههنا لانها لا تباين الا عند
اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور الا مع سكون النفس الذي هو شرط
ههنا ولذلك سقط الرابع لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في هذا الفصل
اصناف الحكمي والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما ذكره اشارة ثم انه ليحتاج
الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلاثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني
تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر
القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول
يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان
المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام
الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين
عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة اقول
مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمائل
بالكسر الخلق جمع شمال والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان
اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فيه تفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم
منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته
والقوة الحيوانية التي هي مبادي الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم
تكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة
وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى
اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمها فتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي
وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة

حركة الارادية محتاج الى اربع مباد

دون رد

تنبيه دار

المبادي العقلية متنزهة عن كدورة ... مضطربة ابداً ... وراء القوة العاقلة لجذبها عن التعقلات
والتوهمات والاحساسات والافعال المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل
العملي لئلا تصير متنزلة على طاعته منساقة بين خدمته تأثرها ومنتهي نهيها كانت العقلية
مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقية القوى باسرها موتمرة مسالمة لها ومن
الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احياناً هو انها عاصية
للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة
والمطمئنة ملاحظة لما جاء ذكره بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن
هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة
منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات
الشرعية والشيخ قد اضاف ها هنا رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير فكل ما سواه
شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه
نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضي اخذ بشيء
من هذه الرياضة ولا ينفك الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم ... من اجل ... في
ونبتني عند ... اما قوله في الرياضة وارجع الى المقصود فالغرض الاقصى
من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي
هو الاستعداد وحصول ذلك الامر شرط بزوال الموانع والموانع اما داخلية واما خارجية
فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن
الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب قوى التخيل
والتوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة
الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل
الاستعداد ونيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطافة
السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية
المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على
الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئاً واحداً وهو

الزهد الحقيقي المنسوب الى العارف فمن الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وهو ظاهر واما الثاني
فقد ذكر ما يعين عليه ثلاثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارف
وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعاً للنفس فان كانت النفس مع
ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلاً على الحق والا فصارت العبادة
سبباً للشقاوة كما قال عز من قائل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة
هذه العبادة على الغرض الثاني انها رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه المتوهمة
بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه
اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لا بحيث ... المنفعة والعذب المستطاب
الواقع في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها
الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض
انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاذهان لاشتمالها على الحكم والتي تميل النفس
بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت النفس متنبهة
لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة لها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني
الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان تفعل على وجه الاقناع وسكون النفس في ترغيب النفس و
تجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكياً
فان ذلك كشاهد وتوكيد لصدقه وعظمه ... لا يتعظ لا يجوز ان يفعل كذب قوله والثاني
يعود الى القول ... واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي تكون مستحسنة صحيحة
الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى
وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة
تعدها للخوف والقبول وشدته تفيدها هيئة تعدها للامتناع عن القبول وكذلك
للنغمات تأثيرات مختلفة في النفوس بحسب كل صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانية والاطباء
والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك
المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشد اي يكون موجباً لما يقتضي
نفع ... في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ ليس في صناعة الخطابة بالعمود

والامور المذكورة اللاحقة بالنية على الاقناع بالاستعدادات واما الثالث فعند ذكر ما يعين
عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية واوقات لا يكون الامور
البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال
بمثل هذا الفكر يعد النفس بحيث تستعد للادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف اعلم ان العشق
الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني
هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق نفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل
المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة
بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق في خلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور
بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازي فان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس
الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه و
الاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية
معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة والى هذا اشار من قال من
عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما
عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى
عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي
اذا امعن في الارتياض اقول عنّ الشيء اذا اعترض وظهر واختلس استلب ووميض البرق
لمعانه وومض اي لمع لمعانا خفيا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل
الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب با
لارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظ في تسميته بالوقت قول النبي عليه
السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا
يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته اشارة ولعله
الى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه جليسه لاستنفاره عن قراره
فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه اقول علا واستعلى بمعنى والسكينة

اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه
في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه
الى جناب القدس يتذكر من امره
امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق
في كل شيء اقول اوغل اي سار
سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد في النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل
ولمحه ابصره بنظر خفيف وعاج عنه الى رجع عطفه وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال
بجناب القدس الحق اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله اولا
من قبل [illegible]

الوقار وفي بعض النسخ قعدة اي قعدة قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه
اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب فما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا
فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس فاقدا عن وجوده غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا
تكرر وتوالى او استمر الفه الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس تتأهب لتلقيه اذ هي متوقعة
لعوده والعارف يكون في بدء الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن الترائي بالكمال فلذلك يتركه على
ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة
فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة
ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته
سكينة ينقلب له وفده سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد
وفي الرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا
اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا وتحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق لا الاول واسفا
اي متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة
قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما اقول تغلغل الماء في الشجر اي
تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الاياب
والاسف حالة الانقلاب وفي هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة
الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره اشارة
ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء وفي
بعض النسخ انما تسنح اي تعرض وتسهل عليه حال [illegible] اي فيحه [illegible] اشارة ثم انه ليتقدم
هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن لملاحظته للاعتبار
فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون يقال عرج عوجا اي
وعرج عليه تعريجا اي اقام وعسج اليه وانعرج اي مال وانعطف والتعريج ههنا بالمعنى
الاول واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي طاف به واستدار حوله والمعنى
ظاهر اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت
عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق كان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد

۲۸۴

ترددا اقول فقال ذو الفضل وغيره اي النبت وفاض وصفاه اي العارف ذا انت بالرياضة واستغنى عن الوصول الى المطلوب الذي هو اتصاله بالحق واما صار تنزه الكامل عما سوى الحق كراهة مجلوه بالرياضة محا ولما نشط الحق بالارادة فحصل فيه انوار الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما له من آثار الحق ليتبجح به وتطوعا انه المتبجح بالحق وكان بعد في مقام التردد من الجانبين

اشاره ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق اقول هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام وفيها درجات السلوك فيه وهي منتهى عند الصوفية والثانية في التوحيد على ما سياتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في هذا الفصل السابق وتتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان الملاحظ من حيث هو ملاحظ الحق لكونه لا يخالف لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة لكونها بطريق الكلية قبلها لانه كان لاحظ النفس من حيث هي متصفة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق ابتهاج بالنفس وتوجه الى النفس فان هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما هاهنا فهو متوجه بالكلية الى الحق انما لحظ النفس من حيث لحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ايضا بالوصول الحقيقي فهذا الشيخ هاهنا الكتاب وبقي علينا ان نذكر ما وعدنا في هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت الحركة من المبدا والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى ولذلك كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة والشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاث والتي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت والتي يحصل بها غير حال الارتياض والاستزادة بحيث يزول بعد الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة والتمكن وذلك حتى يلتبس اثر الحصول بالتمام الحصول والاستقرار وبحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب الوسط والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم الشيمة والاستقرار مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى فتنبه الالتفات الى ما تنزه عنه شغلا او اعتدادا

بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص اقول لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فنبه بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق يشغل عنه وان الزهد هو ترك ما يحترز عنه ثم عقب العبادة التي هي تطويع النفس الامارة للمطمئنة المستولي اللطيفة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما هو يطيعها عجز فان في العبادة ايضا هو دية الى ما يحترز عنه ثم عقب آخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فانا نبهنا على نقصانها تبيين التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بالكمال لذات المتبجح من حيث هي لذاته وان كان في ذلك الاصل هو الحق تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يتنافيه وقد ابتلى بذلك الهدايات عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فان الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مما ينبغي ان يحترز عنه السالك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك هو الوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وفيه ما ذكر ظهر انه معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم

اشاره العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ الى الواحد ثم وقوف اقول قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل اقول في مذهب اهل الذوق ان تحصيل ان قضيتين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرض تكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات والدرجات التزكية هي التي مر ذكرها وقد نبه الشيخ في هذا الفصل على اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة التفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك الشيء لينفصل عنه اشياء مستمرة بالتماس له كالغبار عن الثوب والترك تخليه وانقطاع عما تشتغل به والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغل عن الحق باعتبار نفضه تلك الشواغل كالتميز الى التفات اليها عن ذاته ثم تحقيقها بالتبرؤ عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك

تتوخى الكمال بالجملة لذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية وأما التحلية وهي التي يسوق الشيخ ذكر
درجاتها في الفصل الذي تلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالإجمال أن العارف إذا انقطع عن نفسه
واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا
في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى
عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ
بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي
به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع بالغ
صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم إنه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري
مجراها بالنسبة إلى الكثرة متحدة بالقياس إلى مبدأها الواحد فإن علمه الذي هو بعينه قدرته
الذاتية وهي بعينها إرادته وكذلك سائرها وهو وجوده الثابت لغيره فلا صفات مغايرة للذات
ذات موصوفة بالصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل إنما إلهكم إله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا
معنى قوله منته إلى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف
ولا معروف وهو مقام الوقوف تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان
كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله
آثرنا فيها الاختصار فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال
ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين
إلى العين دون السامعين للأثر أقول العرفان حال العارف بالقياس إلى المعروف فمن لاحظ غير
المعروف فكأنه غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لأنه يريد مع الحق شيئا غيره
وهذه حال التبجح بزينة ذاته وإن كان بالحق أما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة
عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض
لجة الوصول أي معظمه وهناك درجة التحلية بالأمور الوجودية التي هي النعوت الإلهية وهي ليست درجات بها درجات
أقل من درجات ما قبلها أعني درجات التزكية من الأمور الخلقية التي نعوت سلب الأوصاف العدمية وذلك
لأن الإلهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية وإلى هذا أشار بقوله عز من قائل
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي الآية فالأولى [illegible] تلك الدرجات

سلوكه
إلى الله تعالى وفيه وهو سلوك فيه سبحانه وتعالى وينتهي السلوك بالفناء فيه التوحيد واعلم أن العبارة
عن هذه الدرجات غير ممكنة لأن العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها
ثم يتذاكرونها ثم يتفهمونها تعليما وتعلما وأما التي لا يحصل إلا لغائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه
فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلا أن يعبر عنها بعبارة وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام
والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه أن يعاين
بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك إلا بعين النفس والواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول بعلم م
إليه بالعيان دون أن يطلب بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف
عنها المقال غير الخيال كما سنبين في النمط العاشر وهو أن العارف إذا اشتغل وهم
بهذا العالم القدسي فقد تراءى في خياله ثم أمور يحاكي ما ثبت هو فيه محاكاة بعيدة جدا تنبيه
العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط
من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع
عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل أقول لما فرغ من ذكر درجات العارف شرع في
بيان أخلاقهم وأحوالهم فقال رجل هش بش أي طلق الوجه طيب وبسام أي كثير التبسم والنبيه
المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية أي أشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظ
سواء [illegible] وما يشبهها وليست على قياس في هذا الفضل ظاهر وهذا أن الوصف أن
أشبع الناس في الحالة وتسوية الخلق في النظر إن الخلق واحد يستوي بالرضى وهو خلق لا يتبع
للعاجلة لكثرة على شيء ولا خوف من فوت شيء ولا حزن على فوت شيء والرضا عز من قائل و
رضوان من الله أكبر ومنه قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان تنبيه العارف له
أحوال لا يحتمل فيها الهمس من النسيم فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في أوقات انزعاجه
بسره إلى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول فأما عند الوصول فإما مشتغل
به بالحق عن كل شيء وإما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة
فهو أهش خلق الله ببهجته أقول الهمس الصوت الخفي وحفيف النسيم أي جريه وكذلك حفيف جناح
الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه أي شغله وأزعجه فانزعج اقتلعه من مكانه فانقلع وتاح له
قدر [illegible] أي ظهر [illegible] بسره إلى طهره والمعنى أن العارف أحوالا لا يحتمل فيها الإحساس

ش فلو رد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وذلك الاحوال منه
يكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا طرفيه ملكة الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدره
حجابا من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كما انه حجاب في
نفسه فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق والجملة الاتم بسبب احد الامرين وصدوده عن الحق بل يبقى مستقرا
متحيرا فيغضب عليه بسبب ذلك الشاغل من كل وارد غير الحق والالتذاذ عن كل شيء على عنده فلا يتحمل شيئا مما
وصفناه الا عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك فانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان
يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره او القصور بالاولى رب شغله او الاشتغال
وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالمشاغل الخارجية والثاني ان
يكون القوة بحيث يتمكن من الامرين معا فلا يتعلق الامور الخارجية لانها لا يكون شاغلا اياه عن الحق فاما
عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة
تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة
فانه مستبصر بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف
فربما غار عليه من غير اهله اقول لا يعنيه اي لا يهمه في الحديث من جلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس
التفحص والتحسس من الشيء اي تجسست خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه وغيره
اي ينبغي للعارف وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم
بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شأنه فارغا عن غيره لا يتتبع لعورة احد ولا يتجسس
الاخبار او خائف او غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه
على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير اذ الوالد لولده وذلك لشفقته على
جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما سترة غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في
تغيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن
تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة
الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها ذلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره تجرحها در
مشغول بالحق اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون
اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود والثاني وهو ان لا يكون مع القدرة

مع الافراد

على الانفراد وهو الصفح والعفو واما مع عدم القدرة وهو نسيان الاحقاد وهاهنا حيا في ظل العارف
موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف
فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف حسب در
بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون
الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج
والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه
مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف
هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين اقول قشف الرجل اذا لوحته الشمس او
الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترف النعمة والطعمة تبلغ بكذا اكتفى به ح
وهو تفل بين التفل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته و
الخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في معنى وذهاب والبهاء
الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف
عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب
الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما
فضل العناية والثاني مناسبته للدار القدسي تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه
فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن
اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اي اكتسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال تعلقه
بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال ما بالتكاليف الشرعية
فهو لا يصير بذلك متأثما لانه في حكم من لا يكلف اذ التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف
في وقت تعقله اياه او بمن يأثم بترك التكليف وان لم يعقل التكليف كان بين والان فليس العارف اثم
الذي في حكم المكلفين اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه
الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه
فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له اقول الشريعة مورد الشاربة
والشاربة تقتضي لذي عوره والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاثارة
بجودة الحق

لان سبب الكمال المجهول الغير المذكور في هذا النمط هو جبلتهم بها فان الناس اذا ما جبلوا ولها
ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب
الفطرة النمط العاشر في اسرار الآيات اقول يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في
صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب
وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال تنبيه اشارة
اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوق له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من
مذاهب الطبيعة المشهورة تقول رزأت الشيء اي نقصته ورزئ الشيء انتقص ومنه الرزية
والمراد صيت قوت العارف لكونه منقوصا لارتياضه على قلة القوت وقلة رغبته في المشتهيات
الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سئلت فاسجح اي سهل
الفاظك وارفق تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم اذا اشتغلت ح
المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء
مدة طويلة لو انقطع مثلها في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة اقول الامساك
عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف و
الحزن وذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك
بين الشيخ وجوده ثم فرق بين العارضين في فصل لازالة الاستبعاد وابتداء وجود سبب
في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعد هذا فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب
الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هناك واجدة لما تغتذي بها اعني
المواد الرديئة وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل
على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض
الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب
وجود الامساك ليس بقادح فيه تنبيه اليس قد بان لك ان الهيئات التي في النفس قد تنحط
منها هيئات الى القوى البدنية كما قد تصعد من الهيئات التي في القوى البدنية هيئات الى
ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم
والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية اقول بين في هذا الفصل ان الامساك عن القوت

الكائن عن العوارض النفسانية واثبت وقوعه اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث
وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا اشارة
اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع
اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال
عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من
التحلل الا دون ما يقع في حال المرض وكيف لا والمرض الحار لا يخلو عن تحليل الحرارة وان
لم يكن للتصرف الطبيعي ومع ذلك فقد تضاف الى المرض مضادة مسقطة للقوة لا توجد في حال
الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان
تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله ثالث وهو السكون معين ح
البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بالتحفظ للقوة فليس بمحال ما يحكى لك من
ذلك بمضادة لمذهب الطبيعة اقول السبب في كون الوقوف مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه
النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها
افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك
الوقوفي والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الكائن لاجل الخوف والحزن
نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك كالاعتراف بتجويز كون الآخر كذلك الاحوال ح
سببا واما المرضي فمخالف لهما بالسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي يتصرف
فيها والشيخ بين ان الوقوف اقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يقتضي
بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات
البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد بدل
تلك الرطوبات وكلما كان التحلل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو
قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات
لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وعدم الحرارة الغريبة بها فكلما كانت
القوى اقل كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والوقوف يخلص عما يقتضي المرض مع عدم الاحتياج
الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند ... بعينها

للنفس في دون الوهم ان باقتضاء الامساك اولى في المرض وقد يظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق
بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فقد تجد الى سببه
سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة اقول هذه خاصة اخرى للعارف قد ادعى امكانها في
هذا الفصل وبيّن ما بيانه في فصل بعده تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من
احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن
ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض له
هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة
وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المعتدل فلا عجب لو عنت للعارف
هزة كما تعن عند الفرح فاوتت القوى التي له سلطانا او غشيته غرة كما يغشى عند المنافسة
فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا
وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة اقول المنة القوة والاسترسال الانبساط
والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واوتت اي اعطت يقال
اليته مودة اي [illegible] والسلطان [illegible] واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني في
فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوة
والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح
المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط
يوهن القوة لافراطه بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة
الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية
الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك
تبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن
قلعته بقوة ربانية اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى
او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة
اقول هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورة ادعى امكانها في هذا الفصل وبيّنها في ستة

المنة م

عشر فصلا بعده اشارة التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال
من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى
زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من
الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج
نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فليستبصر فيه من تنبيهات اقول يريد بيان المطلوب
على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة
ايضا ليس ببعيد ولا مانع منه الا ما يمكن ان يزول كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على
الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة اما باعتبار حصول
الاطلاع المذكور لغيره وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله لنفسه وهو التعارف وانما
جعل المانع عن الاطلاع النوم [illegible] المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في
نفسه بالتخيل وفي حفظه وذكره بالمتذكر وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي
المفارقة [illegible] الموانع المزاجية واما القياس ففصله بالمجمل جاء تنبيه قد علمت فيما سلف
ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية
لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع
لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري
ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد
العقول المفارقة لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة
ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات
في العالم العقلي نقش على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقش على هيئة جزئية شاعرة
بالوقت او بالوقتين معا اقول القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على
الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احدهما ان صور الحادثات الكائنة
مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم
فيها والمقدمة الاولى قد بيّن تمامها الشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما

ويرتسم م

العقلي م

القسي م

سعدا ان الجزئيات منقوشة في عالم العلوي تنقش على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد ثبت لان الاجرام السماوية في العالم العنصري
اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها فيكون ذوات ادراكات جزئية
هي مبادي تحريكاتها وعلى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان
جميع ذلك دل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها
في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة
في شيء آخر وذلك ما نقضه اي الشيخ ثم اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب مثال في قوله
تتظاهر الى جزوي واو كلى الرأي الخاص المثالي اي الرأي بين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة
للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية
والنظ كان في قوله ان كان ناقصه وما يلوح سماوية بما بعده في قوله كان اتما متعلق بسرو حقا
جزءا وقوله صار الاجسام السماوية زيادة مفعه في ذلك ثما النقيضه ومعناه ان ارتسام
الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر
رايين عندنا احدهما كلي والآخر جزوي فيهما قد يستدر ما النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة
مستورا تورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على
انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم
بوجود تلك النفوس الذي ذكره الشيخ في مواضع انه سر النظر الذي في تلك الحكم وقوله
ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل هذه المسألة من الحكمة
المتعالية ان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف
والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ من تذكار ما مر
اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاهد بالوقف الحاصل
من الرأيين يعني بقوله والاتفاق معا الاتفاق اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ والاتفاق معا
وهو اظهر اي وفي العالم النفساني امثلة واحدة على هيئة قريبة بحسب الرأي الاول والثاني
معا بحسب الرأي الثاني اشارة ولنعد لك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال
الحايل قد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون لبعض الغيب منتقش فيها من عالمه ولا زيدنك

الاستبصار

الاستبصار اقول هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل
السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرط وجودي وهو حصول
الاستعداد وعدمي وهو زوال الحايل عن قابلية النفس انما تم بهذين الشرطين لان الفعل الصادر
عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل يتوقف قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس
الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين ويستدعي تفصيلا فاشتغل به على ذلك بعد هذا
الحكم الاجمالي في عدة فصول يتنبه ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب
شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر
فكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل
اليه فاخذت دون حركة الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى آلة وعرض ايضا شيء آخر وهو ان
النفس انما تنجذب الى جهة الحركة القوية تتخلى عن افعالها التي اليها بالاستعداد واذا استكنت
النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم تاد عنها الى
النفس ما يعتد به اقول الموعود في الفصل السابق وهو اشتغال النفس ببعض افاعيلها
بصفة من الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة
وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان يتعلق بالمطلوب بالمثال الاخير
اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر يعوقه فاذا انجذب الحس الباطن
الى الحس الظاهر امال العقل اليه اي جعل الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مميلا
للعقل نحو الظاهر فبقيت منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل
اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضلها في
سلوكه سبيله بحركة تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض مع اشتغال النفس
بالحس الظاهر واشتغال الفكر فيه بحركته شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل
ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا
استكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت
يقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها والباقي
ظاهر فينبه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد ربما

ولكن البحث عن هذين الشرطين م

فتنبه تشخ

عن الباطن م

الانجذاب م

زال لما قش الحس عن الحس وبقيت صورته حينئذ في الحس المشترك فيقع فيه حكم الشيء بعد زوال
المتوهم والمجمرة ذكرها قبيل ذلك في امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة
محيط دائرة فاذا انتقشت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتدا محيط
حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارجي او بقاها مع بقا المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس
او عند غيبته فيه لا من قبل المحسوس اقول هذه مقدمة اخرى وهي ما ذكرنا تقريرها ان
من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سببان
فهو اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة
القطر النازل في الخيال فحدث مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقا السبب كبقا صورته
الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود
فان مشاهدة القطر النازل خطا لا تتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج
الى بيان في وجوده كما سيشير اليه ولذلك جزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده واشاره وقد شاهد
قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون
انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش
ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة اقول يريد اقامة الدلالة على وجود
الارتسام الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي شاهدها المرضى والممرورين
مثلا الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعد في الاصحاء ليست بمعدومة
لان المعدوم لا تشاهد ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة ما
من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه
ليس بسبب الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة
في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن اعني النفس التي تتادى الصور منها بواسطة
المتخيلة الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش
من الصور الجائلة في معدن التخيل والوهم اي الصور التي يتعلق بها افعال الحس الوهم فان المتخيلة
اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك من الصور في الحس المشترك كما كان

المستقر في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقا صورته م

بدل

٢ ل المرايا

٣ ل المركون

يجانفه ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من
تلك الصور او ارتسامها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا اشبه بتعاكس
الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح بجواز مشاهدة ما لا
يكون موجودا في الخارج سفسطة صار من تتبعه فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا
سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين تنبيه ثم ان الصارف عن هذا
الانتقاش شاغلان حس خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرزه عن ٤
الخيال نزعا ويغصبه عنه غصبا وعقل باطن او وهم باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه
بما يعنيه فيشتغل بالاذعان عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة
لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي الشاغل الواحد فربما عجز عن الضبط فتسلط
التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة اقول ارتسام الصور في الحس
المشترك من السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين او لا مانع بينهما عن
ذلك ولما لم يكن كذلك دائما علم ان هناك مانعا فبين الشيخ في هذا الفصل ذلك المانع وذكر انه
ينقسم الى مانع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورده عليه من
الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن فكانه يبرزه عن المتخيل اي يسلبه عنه سلبا
ويغصبه عنه غصبا والى مانع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر
الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة جرا المفكرة او المتخيل الى الحركة في مطلبهما
وشغلاها عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان المفكرة والمتخيل عن الاعتمال والاعمال
سواعمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة والموهومة فاذا سكن
احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع المتخيل الى فعله ولوح الصور
في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير لا يمكن ان يقبل الصور
الكبيرة من غير تشوش لكن يمكن ان يقبل الحس المشترك الصغير من الصور وان لم يمكن استحال
ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة وجوابه ما ذكره في فصل يعود
وهو في التفات النفس الى احد الجانبين منعها عن الالتفات الى الجانب الآخر اشارة
النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد تشتغل ذات النفس ايضا في الاعمال بما تجذب

٧ في م

ر المعقول م

الاسلام م

معه في جانب الطبيعة المستحضرة للغذاء المنتشر وفي الطالبة للاراحة عن الحركات الا فوا الجذابا
فقد دلت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها في شغلها بما
مالت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان تكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة على
على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية
السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في النوم
احوالا في حكم المشاهدة اقول يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احداث علتين
المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احدى العلتين ظاهر
غني عن الاستدلال وسكون اثر علة الثاني محتاج في بيانها الى ذكر ان الطبيعة في حال النوم
مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات
المتعبة للاعضاء فتجذب النفس اليها لشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها اخذت في
شي فلم يعنها الطبيعة على امر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها
مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه
منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح
امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لشغلها
الى حين الابعد عود الصحة فاذن اتت علتان في النوم سكنان وبقيت المتخيلة قوية السلطان
والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولذلك قلما يخلو النوم عن رؤيا
اشارة اذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة
المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور
المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين مع معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان
المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا تكون احدى العلتين ساكنا تنبيه
اذ كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين
اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها
بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان
هذا المعنى فيها قويا واذا كانت مرتاضة كان تحفظها من مضادات الرياضة وتصرفها في

مناسبتها

اقوى جدا

مناسبتها اقول لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن و
بيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من
السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي
انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كا
لغضب ولا الاشتغال بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر
بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت كالشدائد ب
النفوس بحسبها غير متناهية قوله اذ كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحا — يكات
اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب و
كان الاولى تصحيحها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء
الى ما هو يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن — بتوسط ما يناسبها
محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها
كان انفعالها عن المحاكيات اقل لانه لا تعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان
ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى
كان انفعالها عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت
النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل اخر اقل وكان ما يفضل منها لذلك الفعل
فضلة اكثر ثم ان كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها
عن الكمال المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى جدا اذا قلت الشواغل
الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى
جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك
وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه
المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا
وذلك اما لمنبه من هذا الطاري وهو كالتخيل بعد استراحة ووهنه فانه سريع الى الاشتغال
الحركة

هذا التنبيه واما استخدام النفس النطقية لطبعها فانه معاون للنفس عند اشتغال هذه السوانح
فاذا قبل التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك اقول يكون للنفس
فلتات اي فرص تجد بها النفس فجأة وسانح اي جرى والتزحزح التباعد والمعنى انه اذا قلت الشواغل
الحسية اذ فلتت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال
التخيل فترتسم فيها شي من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل في الحس
المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احديهما
النوم ان غلب الحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه المرض واما
تحلل الآلة اعني الروح المنبث في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل
سكن منزع النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك
التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود وذلك التخيل وهو انه اذا استراح زال كلاله
كان للوارد امر غريب يناسبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة و
ثانيهما يعود وذلك النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع الحركات
وانضاد فاذا قبل التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه
في لوح الحس المشترك انتهى واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة
لم يبعد ان تقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف
هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا وغصب الخيال اللوح
الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له
غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اوسط واذا فعل هذا صار
الاثر مشاهدا منظورا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل
النظم وربما كان في اجل احوال الزينة مثال الاثر الذي نزل الى الذكر الواقف هناك قول
النبي عم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق
في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عم من مشاهدة صور الملائكة
واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم
الموف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا

المظاهرة المعاونة صح

عن م

اولى

اولى واحق بالوجود من غيرهم وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون
مشاهدة وجه كلي او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط كما قال هتف
اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون
في اجل احوال الرتبة وفي بعض النسخ في اعلى احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله
الكريم واستماع كلامه من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها
من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شي الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى
ما هو منه بسبب والمخصص لتلك الاسباب جزئيات لا محالة وان لم نحصلها باعيانها ولو لم تكن هذه
القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستجلبا للحدود الوسطى
وما يجري مجراها بوجه ومن تذكر امور منسية ومن مصالح اخرى فهذه القوة بطبعها كل
سانح لها بهذا الانتقال وتضبطه وهذا الضبط انما تقوم من معارضة النفس او لشدة
جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى تكون قبولها شديد الوضوح متمكنا المتمثل وذلك صارف
عن التلدد والتردد وضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كالمتمثل المحسوس انتهى ذلك
اقول لما كانت المتخيلة للهيئة الادراكية كما كانت للمرئيات والتقابل بالصور حيلة ومحاكاة
للهيئة المزاجية كالشرور والزفات باضدادها وهي كالثقا للهيئة المزاجية كما كانت غلبة
الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله مستعين في انتقالات
الفكر مستجلبا للحدود الوسطى يحتمل ان يظهر معناه الآخر ان طلب الحد الاوسط ليس
استنتاجا لان الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء
المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات
والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما تقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي
ان تفعل او لا تفعل فهذه القوة بطبع المتخيلة بطبعها اي بطبيعتها وبحركها تبتدئ كل
سانح من خارج او باطن على هذا الانتقال وتضبط اي لا ان تضبط وللضبط سببان
احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل على ما تريده
ومنعته عن ان تجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في امورهم وثانيهما
شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد اي الالتفات يمينا

مستجلبا له
مستجلبا لها

مستجلبا

٧ او مستجلبا للحدود الوسطى
استنتاجا

ونسلط وعن التردد أي الذهاب قداما وورا كما يفعل الحس لغير ذلك عند مشاهدة حالة غريبة
بتغير آثارها في الذهن مدة والسبب في ذلك أن القوى الجسمانية إذا اشتدت إدراكاتها تعاصرت
عن الإدراكات الضعيفة كما مر ولما فرغ من إيراد هذا الفصل بعد مقدمة لبيان العلة في
احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الأمور القدسية حالتي النوم واليقظة إلى التعبير والتأويل كما سيأتي
إشارة والأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك
الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يمعن في الانتقال
ويخلي عن الصريح فلا ينضبط الذكر وإنما ينضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا
جدا وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد
تكون النفس ملتفتة معينة فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش بالانتقالات وليس إنما يعرض
كل ذلك في هذه الآثار فقط بل وفي مباشرة ومما تكاد تتفطن فربما انضبط فكرك في ذكرك
وربما انقلب عنه إلى أشياء تجد نسبته به فاحتاج إلى أن تحلل بالعكس وتقصر في السانح
المضبوط إلى السانح الذي هيئته متعلقا عنه إليه وكذلك في الأفق وربما انقض في أصله من جهة الأول
وربما انقطع عنه وإنما أخذه فنقيضه بضرب من التحليل والتأويل أقول لما كان الروحانية السانحة
للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف آثارها وشدتها وقد ذكر الشيخ منها المضعف
لا يبقى له أثر في ذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن أن يرجع إليه وقوي يكون النفس فيه عند تلقيه
رابطة الجأش أي ثابتة شديدة القلب ويكون معينة بما يتحفظ ولا يزول عنها من ذكران هذه
المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما ينتقل الذهن عنه
ومنها ما ينتقل ومن فمنها في ما يمكن أن يعود إليه بضرب من التحليل ومنها ما لا يمكن ذلك فيه
فهذب فكان من الأثر الذي فيه الكلام محفوظا في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطا مستقرا
كان إلهاما أو وحيا صراحا أو حلما لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته
وتواليه احتاج إلى أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات الوحي إلى
تأويل والحلم إلى تعبير أقول الفرع الخالص وإنما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص
والأوقات والعادات لأن الانتقال التخيلي لا يقع على مناسبة حتى أنه يختلف فيه مناسبة ظني
أو ومي وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص ويختلف أيضا بالقياس إلى شخص واحد في وقتين

او كف عادته وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من هذين الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا
ق المطلوب إشارة إنه قد يستعين بعض الطباع بأفعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة
فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم إلى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله
مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو إلى شد حثيث جدا
فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل إليه والمستمعون يضبطون ما يلفظ ضبطا
حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش
للبصر برجرجته أو مدهش إياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وبأشياء
تترقرق وبأشياء تمور فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ويحرك الخيال تحريكا
محيرا كأنه إجبار لا طبيعي وفي تحيرهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا في طباع
من هو بطباعه في الدهش أقرب ويقبلون الأحاديث المختلطة جدا كالبله من الصبيان وربما
أعان في ذلك الإسهاب في الكلام المختلط والإيهام بمس الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش وإذا
اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب
ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني أو هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءى
شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة أقول يؤثر أي يروى وأثر الحديث
العدو المسرع ولهث الكلب إذا أخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل إذا أعيا
والرعش الرعدة وارعشه أي أرعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه أي حيره
وترقرق أي تلألأ ولمع وتمور مورا أي تموج موجا واهتبال الفرصة أي اغتنامها والإسهاب
إكثار الكلام والممسوس الذي يمسه من جنون ممسوس والتوكل إظهار العجز والاعتماد
على الغير وإنما يكلم في الأمور التي باشرها بنفسه وأما الأشياء التي ذكر أنها تشغل بها من يستنطق
في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور العاشي أو الزجاج
المصقول إذا أديرت حيال شعاع الشمس أو الشعلة القوية المستقرة والمدهش للبصر بشفيفه
يكون كالبلور الصافي المستدير وأما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الإبهام بالدهن
وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير أسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فإنه يحير الناظر
إليه والأشياء التي تترقرق كالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة حيال الشمس أو الشعلة

والاشياء التي تصور كالالات التي تموج شديدا في الهواء او غيره والالحاح النفخ او الريح جدا والغليان
الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد والبيان لما ذكره
فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس على سبيل القول
بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية تحيز اليها من امور عقلية فقط وان كان ما ذكرناه اعتمدنا
لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلبت اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان تعرض
لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في
اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة به واطمأنت النفس
الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل فيما يرام به منها وذلك من اجسم
الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه
من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل اقول
يقال ربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة
لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه
في كيفية الاخبار عن الغيب تنبيه ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة
فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى
لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان
والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر منه طائر او مثل ذلك مما لا ياخذ في
طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما
يتاتى لي ان اقص بعضها عليك اقول لما فرغ عن بيان الآيات الثلث المشهورة المنسوبة
الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق
العادة فذكر في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه والافعال التي تكاد تاتي
بقلب العادة ولم يقل بانه تقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها
الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان
على وزن الطوفان موت يقع في البهائم والموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان
من النبات وهو غير مناسب لهذا الموضع تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك ان النفس الناطقة

تي

ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علاقة اخرى وعلمت ان هيئة العقد
منها وما يتبعه قد تتادى الى بدنها مع مباينتها اياه بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع ممدود
فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الانسان تغير
مزاج دفعة او تدريجا او ابتداء امراض او افاقة منها فلا تستبعدن ان تكون لبعض النفوس
ملكة يتعدى تاثيرها بدنها وتكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد
اثرت بمبدأ لجميع ما عددته او بجاد بهذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة
تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكر
ان تكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخرى تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكر
ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تنفعل عنها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها
بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها اقول لما ذكره في هذا
الفصل يشتمل احدها ان النفس ان ظهر ليست منطبعة في البدن فهي قائمة بذاتها
لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات الممكنة من النفس
وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتادى الى بدنها مع مباينة النفس
بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما
ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من
الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط وجهه وينقبض
ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا ياخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما وياخذ
البدن المريض بسببه في افاقة اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي
اقبل واما التنبيه فهو ان تعلم من هذا انه ليس ببعيد ان تكون لبعض النفوس ملكة
يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام وتكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة
لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة للذات لها كذلك تؤثر ايضا
في اجسام العالم بمبادي لجميع ما ذكره في الفصل المتقدم اعني تحدث عنها في تلك
الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى بها لمناسبة تخصه
مع بدنها كالآلات اياه والاشتمال عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز

٤٠٦

فيما اذا

ان تصدر عن النفس الناطقة لطيفة بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه اولا ولو كان
بالاثر فيمتنع ان يذكر انه ليس كل مسخن حارا فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد باردا فان
صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد مادتها القابلة لتأثيرها فاذن لا تستنكر وجود
نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بها ان
غير بدنها فتؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا تشحذت ملكتها بقهر قواها
البدنية اي حدت حال تشحذ السكين اي حدته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تصدر بها
على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فقد تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل
هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون
الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان تكون النفس التي هي اشرف تأثيرا اعظم من تأثير الوهم
والقوة التخيلية التي لاجلها تختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون
القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان تكون للبدن ما قوة يقتضي هذه الافعال اولى الغريبة
من الاستدلال بذلك على تجويز ان تكون للنفس هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس
ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا
على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر يغني عن هذا التطويل اقول قد بينا فيما سلف
ظن بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان
التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الالات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول
الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور كلية عقلية انما هي تجارب لما ثبتت
طلب اسبابها والا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة اشارة هذه القوة
ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية
بتخصيصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة يحصل
الذكاء كما يحصل للاولياء الابرار اقول لما اثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية
في القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب ان يشير الى العلة المختصة بذلك
البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون من تخصيص ذلك البعض من النوع

ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب واما بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير
كلامه ان مثال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئات النفسانية
المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي يصير النفس معه نفسا شخصية وربما
يحصل لمزاج طارئ وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما
احتاج الى اثبات علل لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع
مع انه لم يذكر شيئا من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس
البشرية تحت حد نوعي واحد كان في الدلالة على علات وبيانه في النوع وذلك مع وضوحه
مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه اشارة فالذي يقع له هذا في جبلة النفس
ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته
لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون
شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى
فلا يلحق شأو الازكياء فيها اقول الغلواء الغلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو
دال على ان الجبلة والكسب يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من
الوسط من الجانب الذي تقابله اشارة الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل
والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من
يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسلا جزءا او منفذا كيفية في واسطة
ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار اقول النهك النقصان
من المرض وما يشبهه يقال نهكه فلان اي دنفه وضناه ونهكته الحمى اي اضنته ومن
يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه
من هذا القبيل لانه لم يجزم بوجوده بل جعله وامثاله من الامور الغريبة والتي تبين
الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا وجذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد
الارض والآلات ما يعلوها من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في
القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي العامي تنبيه ان الامور الغريبة
تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص

الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية منها ومن
امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيآت وضعية او منها ومن نفوس ارضية مخصوصة قوى سر
باحوال فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم
الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل
القسم الثالث اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص
الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعل اسبابها
اسبابها محصورة في ثلاثة اقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدؤه
الاجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا للحادث
ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم
المنسوب الى الاجسام العنصرية بأسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك
مخالف للعرف وللكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم
يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات نقض ايّاك ان يكون تكيّسك
وتبرؤك عن العامة هو ان تتبرى منكرا الكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك تبرزک کلمه
ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بيّنته بل عليك
الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته
لك فالصواب لك ان تسرح ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان و
اعلم ان في الطبيعة عجايب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة
اجتماعات على غرائب اقول ابرى له اي اعرض ودابقل قبله والطيش الزق والخفة
والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها واهملتها وذاده اي طرده والغرض
من هذه النصيحة المنع عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة
وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار
بطرفه الآخر من غير حجة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود
العجايب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية
والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية ايها الاخ اني قد محضت لك

في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقيتك قفي الحكم في لطايف الكلم فصنه عن المبتذلين
والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان
من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه
عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضى والصدق فآته ما يسألك منه
مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها
ليجري فيما تؤتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك
وكفى بالله وكيلا اقول يقال مخضت اللبن لآخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص
منه والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف والابتذال الذي امتهانه وترك صيانته
والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراءة على الحرب وكل امر وصغاه ميله
والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد في الدين اي حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة
وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى
انما همج ووثق به يثق بالكسر فيهما وتسرع اي بادر والوسوسة حديث النفس والاسم
منه الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة
واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتأسى به اي تعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان
العقلاء اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما
معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنها غير مستعدين لاحد ما وكل
واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق
والمعتقدون للحق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين
يعرفون قدرها والطالبين لا يعرفون قدرها فالواصلون مستغنون عن التعلم فبقي ست فرق والشيخ امر
في الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم
المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين
وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها
وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة
وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فعند امتحانهم

٧ والطالبين لا يعرفون قدرها

بأربعة أمور أحدها رجحان اليمين في القسم الأول بسبب عقولهم النظرية وهو الوثوق بتجاربهم
والثاني إلى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم والثالث رجحانها إليهم بالقياس
إلى مطالبهم أحدها بالقياس إلى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن زلل الأقدام وتوقيهم عما
يتسرع إليه الوسواس والرابع بالقياس إلى طرف الحق وهو نظرهم إلى الحق بعين الرضا والصدق
ثم أورد بعد وجوه هذه الشرائط بالاحتياط إلا بانتزاع عقلاء ... صاحب ما ذكره وختم به وصيته وهو
آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الإشارات والتنبيهات مع
قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتفرق البال وتراكم الاشتغال والتزام
الشرط المذكور في مفتتح الأقوال وأنا أتوقع ممن يقع إليه كتابي هذا أن يطلع بما يعثر
عليه من الخلل والفساد بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد
والرشاد ومنه المبدأ وإليه المعاد وقد تم الكتاب وحسبنا الله والحمد لله أولا وآخرا

وصلواته على نبيه محمد وآله الطاهرين الطيبين

وسلم تسليما كثيرا

قال المولى العلامة نصير الملة والحق والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله سره

وقد وقع إلي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان إلى سلامان وأبسال إحداهما وهي
التي وقعت أولا ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصاحبه
حكيم فتح بتدبيره جميع الأقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير أن يباشر امرأة
فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وأرضعته امرأة
اسمها أبسال وربته وتعلق به عند بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته إلى نفسها وإلى الالتذاذ
بمعاشرتها ونهاه أبوه عنها وأمره بمفارقتها فلم يطعه فهرب معها إلى ما وراء بحر المغرب
وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرف في أهاليها فاطلع بها عليهما
ورق لهما وأعطاهما ما عاشا به وأهملهما مدة ثم إنه غضب من تمادي سلامان في ملازمة
المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنه يراه فتنبه بذلك وفطن
سلامان وهو رجع إلى أبيه معتذرا ونبهه أبوه وعلم أنه لا يصل إلى الملك الذي رشح له
مع عشق أبسال الفاجرة وألفته بها فأخذ سلامان وأبسال كل بيد صاحبه وألقيا

نفسيهما في البحر فنجاه روحانية الماء بأمر الملك بعد أن أشرف على الهلاك وغرقت أبسال و
اغتم سلامان ففزع الملك إلى الحكيم في أمره فدعاه الحكيم وقال له أطعني أوصلك إلى أبسال
فأطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها إلى أن صار مستعدا لمشاهدة
صورة الزهرة فأراه الحكيم إياها بدعوته لها فشغف بها وبقيت معه أبدا فتنزع عن
خيال أبسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين
بإعانة الملك أحدهما للملك والآخر لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن أحد
من إخراجهما غير أرسطو فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها
حنين بن إسحاق من اليونانية إلى العربية وهذه قصة فرغها أحد من الحكماء لينسب كلام الشيخ
إليها وهي على وجه لا تعلق له بالطبيعة وهي مع ذلك غير مطابقة لذلك لأنها تقتضي أن يكون
الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس
الناطقة فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات وأبسال هي القوة البدنية الحيوانية
التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لأبسال ميلها إلى اللذات البدنية ونسبة
أبسال إلى النحو تعلق غير النفس المتعلقة بها ونهاهما بعد مفارقة النفس وهو تعلقها بالماء وآخر المغرب
انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحق وإهمالهما مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما
بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان ميل إلى اللذات الفانية مع فتور القوى عن أفعالها
بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان إلى أبيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل
وإلقاؤهما نفسيهما في البحر توجههما إلى الهلاك أما البدن فلانحلال القوى والمزاج وأما النفس فلتركها
إياه وخلاص سلامان نجاتها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج
بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها إلى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على
مرور الدهر المادة والصورة الجسمانيتان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما في
الشرح أما أبسال فغير مطابق لأنه ذكره في درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه
عن العرفان والكمال بهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على
قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها وأما القصة الثانية وهي وقعت
إلي بعد عشرين سنة من إتمام الشرح وهي منسوبة إلى الشيخ وكأنها هي التي أشار إليها

أي الذين [illegible]
عمارتان عاليتان ٥
عوام
وهربهما [illegible]

مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۳۰۲
کتابخانه

٤٢ ٥

الاعجوبة التي جاءت اورده في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال ... وحاصل القصة
ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه وشب
صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان وقالت لسلامان خلطه
باهلك ليتعلم منه اولادك فانت راية سلامان بذلك فابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان
ان امراتي لك بمنزلة الام فدخل عليها فاكرمته واظهرت له بعد حين في خلوة عشقها اياه فانقبض
ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فملكها به وقالت
لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل ليكون لي نصيب منه وقالت لابسال
ان اختي بكر حيية فلا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت
امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها الى
صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الحييات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيمت السماء الخفرات لا يفعلن
في الوقت بغيم مظلم فلمع منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على
مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واعد جيشا وحارب
اعاديه وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي القرنين استولى
على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته
فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليهم بجيوشه وفرقت المراة في رؤساء
الجيش اموالا كثيرة فخذلوه في المعركة فغلبوه وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دم وحسبوه ميتا فعطفت
عليه مرضعة من الحيوان الوحشي القمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي
ورجع الى اخيه سلامان وقد احيط به الاعداء وهو حزين لفقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش
والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطات المراة طباخه
وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم فانه كان صديقا كبيرا حسبا ونسبا علما وعملا
فاغتم من موته اخوه واعتزل عن ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال
فسقى المراة والطباخ والطاعم ذلك السم فماتوا فهذا ما اشتمل عليه القصة
وتاويله ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان حصل
... مستفاد وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامراة سلامان القوة

٤٣٢٥

٤١٤